NAE IONESCU

CURS DE ISTORIE A LOGICII



HUMANITAS

NAE IONESCU (1890-1940), profesor de logică şi de metafizică la Universitatea din Bucureşti, unul dintre cei mai temuţi publicişti ai perioadei interbelice şi ideolog al unei mişcări de dreapta, a creat o şcoală filozofică din care fac parte Mircea Vulcănescu, Mircea Eliade, Emil Cioran, Constantin Noica, Constantin Floru ş.a.
A făcut studii filozofice la Bucureşti, pe care le-a continuat cu o specializare în Germania, încheiată printr-un doctorat susţinut la München în 1919.
A fost asistent al profesorului C. Rădulescu-Motru, apoi conferenţiar şi profesor la Catedra de logică şi metafizică a Universităţii din Bucureşti. A predat cursuri de logică, istorie a logicii, metafizică, filozofie a religiei.
Concepînd filozofia ca filozofare, spre a dobîndi un echilibru spiritual cu lumea şi cu sine, acest „Socrate al românilor" a refuzat să-şi tipărească vreo lucrare. Elevi ai săi au litografiat 12 cursuri, dintre care patru au fost tipărite în anii 1941-1944.
A condus *Cuvântul* (1926-1934, 1938), a colaborat la *Noua Revistă Română*, *Studii filosofice*, *Revista de filosofie*, *Cuvântul studenţesc*, *Predania*, *Vestitorii*, *Buna-Vestire*, *Est-Vest* ş.a.
Din bogata publicistică a lui Nae Ionescu, Mircea Eliade a realizat în 1937 culegerea *Roza vînturilor* (reeditată în 1990 la Editura Roza vînturilor). La Editura Humanitas, în 1991, a apărut *Curs de metafizică*.

NAE IONESCU

CURS
DE
ISTORIE A LOGICII

Ediţie îngrijită
de
MARIN DIACONU



HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1993

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

NAE IONESCU
Istoria logicei. Al doilea curs. 1929/1930
Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului
Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941

ISBN 973-28-0359-2

NOTĂ LA EDIŢIA *HUMANITAS 1993*

După *Cursul de metafizică* (Ed. Humanitas, 1991), continuăm reeditarea cursurilor lui Nae Ionescu cu cel de istorie a logicii. Şi în cazul acestui text optăm pentru titlul *Curs de istorie a logicii* (a se vedea argumentarea din *Nota* de la *Cursul de metafizică*).

Ca text de bază, am luat ediţia din 1941 (cea din 1943 este numai reeditare şi are mai multe erori tipografice), apărută sub egida Comitetului pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu şi editată la Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului.

Am păstrat în fruntea lucrării prefaţa lui Vasile Băncilă şi *Introducerea* editorilor din 1941.

Prefaţa lui Vasile Băncilă am confruntat-o atît cu textul publicat în *Însemnări sociologice* (an IV, nr.1, 1 septembrie 1940, pp.1-8), cît şi cu cel din ediţia a II-a. În arhiva familiei Vasile Băncilă, nu s-a păstrat vreo formă modificată (ci numai îndreptări ale erorilor de tipar la ediţia din 1943).

Introducerea editorilor din 1941 am confruntat-o atît cu un şpalt (cu modificări autografe ale lui Mircea Vulcănescu), cît şi cu variante dactilografiate (incomplete, cu modificări autografe ale aceluiaşi), păstrate în arhiva familiei Mircea Vulcănescu. Spre a nu îngreuia lectura, n-am preluat în note diverse formulări, ci numai un pasaj eliminat ulterior, în şpalt, şi trei note de subsol.

Tot în arhiva familiei Mircea Vulcănescu, s-a păstrat un şpalt (corectura a patra) al textului cursului (pînă la p.100), cu care am confruntat textul de bază.

Din arhiva lui Constantin Floru, avem un exemplar al lucrării (cu sublinieri şi însemnări de lectură, dar nu şi cu modificări) şi un manuscris (copie infidelă a cursului).

În arhivele familiilor Constantin Noica şi Nae Ionescu, nu s-au păstrat exemplare cu modificări autografe, şi nici texte dactilografiate sau manuscrise privitoare la cursul de istorie a logicii din 1929/1930.

Întrucît informaţiile bibliografice din *Introducere* cuprind unele erori sau sînt incomplete, am procedat astfel: a) unele erori le-am îndreptat în mod tacit (cele privind ani, pagini...); b) altele au fost semnalate în *Note*; c) am adăugat ediţiei de faţă o *Bibliografie*, spre a avea o mai bogată informare despre lucrările apărute după 1941 şi, totodată, spre a indica complet sursele.

În *Bibliografie*, am menţionat toate cursurile litografiate, toate ediţiile lucrărilor apărute după 1941, o selecţie mai amplă din articole şi din conferinţe; totodată, am indicat lista cursurilor şi a seminariilor făcute de Nae Ionescu, în ordine cronologică.

Fără îndoială, cel care poate aprecia cel mai bine demersul unui editor este viitorul editor. Astfel că admir (şi invidiez) problematizarea şi scrupulozitatea editorilor din 1941, oameni de cultură ca Mircea Vulcănescu, Constantin Noica sau Constantin Floru, care mi-au uşurat mult munca.

De asemeni, am avut în vedere că un curs precum cel ţinut de Nae Ionescu este şi un fapt de limbaj filozofic al vremii, de stil al Profesorului, dar, mai ales, un fapt istoric, unul ce ţine de istoria filozofiei româneşti; el este totodată un fapt cu rezonanţă speculativă în viaţa noastră filozofică şi în meditaţia contemporană. Tocmai de aceea am şi întreprins ediţia de faţă!

Ne-a interesat să evidenţiem deschiderea acelei lumi către noi, şi nu atît cantonarea ei în împrejurări trecătoare.

Astfel că am păstrat o serie de fapte de limbaj filozofic al vremii, iar cele ce ţin de limbajul obişnuit le-am adus la forma actuală. Am vrut să-l aducem pe Profesor către noi, cei de azi, către student şi tînărul cugetător, să ni-l apropiem pe Profesor, spre a ni-l apropria pe gînditor.

15 septembrie 1991 *MARIN DIACONU*

Notă

Nota de prezentare a lui Nae Ionescu la: Nae Ionescu, *Curs de metafizică*, Ed. Humanitas, 1991, p. 2 îi aparţine lui Mircea Eliade. A fost preluată din Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. IV, New York, Macmillan, 1972, p. 212.

NAE IONESCU

La 15 martie 1940, a murit profesorul Nae Ionescu, înainte de a fi împlinit vîrsta de cincizeci de ani.

Moartea lui, neaşteptată şi neverosimilă, pune încă o dată problema dacă noi, românii, avem îndeajuns parte de oamenii excepţional dotaţi pe care ni-i dăruieşte naţia noastră. El vine să se adauge la acea serie de bărbaţi ajunşi în plină putere de creaţie, dar dispăruţi înainte de a-şi fi împlinit opera: Lambrior, Bogrea, Pârvan, Vâlsan, Matei Nicolau[1]..., pentru a nu vorbi de seria încă şi mai lungă a poeţilor, romancierilor, nuveliştilor seceraţi în pragul vieţii creatoare sau în prestigioasă maturitate.

Afară de aceasta, cu dispariţia lui Nae Ionescu se pune capăt uneia din cele mai originale, mai interesante şi mai patetice existenţe din istoria intelectualităţii româneşti. Căci regretatul profesor şi ziarist, profesor de vocaţie şi ziarist de rasă, a avut sentimentul *marii aventuri* şi resursele de toate felurile pentru a o servi într-un chip impresionant. Într-o societate în care cei mai mulţi trăiesc cvasivegetativ, pe linii mai mult etnografice şi mai mult biologice, sau în care se trăieşte mica şi banala aventură exasperată a arivismului de toate nuanţele sau mai degrabă fără nuanţe, Nae Ionescu aducea setea interioară şi nobilă a aventurii dramatice, organice, cu implicaţii metafizice, cu strălucire artistică şi cu coerenţă religioasă. Poate numai un Panait Istrati, brăileanul cu care are şi alte note comune, dar mai multe diferenţiale, a mai adus, în peisajul vieţii noastre spirituale, această tulburătoare pasiune de aventură majoră, pe deasupra conformismelor, pe deasupra oboselilor, pe deasupra misticii caftanului. Născut într-o societate care păstrează încă, în parte şi în adînc, structura patriarhală, după care omul nu-şi

construieşte singur viaţa, Nae Ionescu a dat conaţionalilor săi exemplul unei vieţi de mare îndrăzneală şi de stil personal. Iar celor care îl înlocuiesc pe Dumnezeu, morala, familia, prietenia şi chiar neamul cu rangul social le-a dat un exemplu de cerbicie dusă pînă la martiraj, pe care din nefericire aceştia nici nu-l pot pricepe.

De altfel, un astfel de om este greu de înţeles şi, pentru cei ce nu l-au cunoscut foarte de-aproape, trebuie să aştepte să-l cunoască foarte de departe pentru a înţelege ceva din autenticitatea şi semnificaţia lui. Cînd timpul, care este cel mai bun silogism, va aduce sporul lui de înţelegere, se va lămuri mai uşor figura spirituală a unui astfel de singular trecător prin strania şi sacra scenă a vieţii. Pînă atunci, noi trebuie să ne mulţumim cu mult mai puţin.

Această greutate de a-l înţelege vine mai cu seamă din varietatea resurselor lui spirituale şi de viaţă. Avînd o inteligenţă ce constituia o permanentă surpriză şi care în viaţă a fost însuşirea care i s-a apreciat cel mai mult, fiind ridicată la nivelul de *faculté maîtresse*[2]; avînd un puternic sentiment al eului propriu, a cărui tărie era însă interiorizată pînă la maximum şi cel mai adesea învăluită chiar în fluidităţi domoale şi într-o surdină sau transfigurare care uneori mergea pînă la umilinţă creştină; avînd dacă nu un optimism net, dar o mare credinţă în posibilităţile viitorului, credinţă care ţinea de temperamentul lui — era firesc, era fatal să aibă o carieră spirituală şi să deseneze o traiectorie ca acelea pe care le-a reprezentat timp de două decenii.

Dar resursele şi înclinaţiile lui nu se opresc aici. Ca la toţi oamenii de excepţie, ele se afirmă şi se diversifică într-un complex de antinomii, al căror joc tainic şi număr covîrşitor au constituit potenţialul său de viaţă. Putere logică, dialectică, şi totuşi un anume lirism de fond; filiaţii şi vizări metafizice, şi totuşi apreciind viaţa de societate; un oarecare dogmatism de ultime rezerve, de mari certitudini, şi totuşi un relativism de o rară capacitate de mlădiere; tenacitate şi subtilitate sau intransigenţă şi abilitate tactică; îndrăzneală neobişnuită şi modestie dusă uneori pînă la un tulburător anonimat; păgînism şi

ascetism, ceva de om de Renaştere şi totuşi ceva de cruciat; om de societate, uneori chiar de viaţă mondenă, şi totuşi simţind o singurătate ultimă, pe care credem că a încercat-o la răstimpuri; optimism şi totuşi o bună dispoziţie care cîteodată se hrănea din melancolii; preocupat de viitor şi totuşi istoricist în chip organic şi deliberat; universal ca om, fiind interesant şi sugerînd adesea simpatii chiar în taberele cele mai adverse, şi totuşi autohtonizant; ceva nefixat, de „neglijenţă", care e a vieţii înseşi şi de formulă veşnic deschisă, şi totuşi posedînd anume stele polare; degajare, dacă nu dispreţ pentru erudiţie, şi totuşi avînd o informaţie pătrunzătoare în mai toate domeniile; simţul momentului, dar nu „impresionist"; liric, dar contra oricărui melodramatism şi *Schwärmerei*[3]; istoricist, dar nu evoluţionist; iubitor al preciziei, al faptului conturat şi just depistat, şi totuşi antipozitivist; om de teorie, artist, şi totuşi avînd bucuria şi aptitudinea organizării, a gospodăriei... — iată numai o parte din aspectele, coardele şi ecourile acestei personalităţi. Desigur, unele din aceste antinomii se pot reduce la unitate, altele îşi condiţionează reciproc termenii şi toate s-ar putea ierarhiza pînă la un punct. Dar enigma rămîne, şi aceasta era Nae Ionescu. Atîtea forţe diferite, unele contradictorii, nu formau o unitate existenţială atît de organică şi de strîns structurată, dar, în acelaşi timp, suplă şi degajată, decît prin arta de viaţă a purtătorului lor. Sînt oameni complicaţi, adeseori supărător de complicaţi, dar fără a fi deloc complecşi. Şi, oricît ar părea de ciudat, sînt uneori chiar oameni complecşi, fără a fi complicaţi. Nae Ionescu era însă şi una, şi alta. Şi aici e una din pricinile aerului şi haloului de mister şi de excelare ca exemplar uman care au caracterizat apariţia şi istoria lui. S-a abuzat de o vorbă celebră, spunîndu-se despre prea mulţi că şi-au pus talentul în operă şi geniul în viaţă. Afirmaţia aceasta e însă foarte potrivită pentru Nae Ionescu. Ce e mai însemnat într-un suflet se arată, la unii oameni, în opera lor; la alţii, în viaţa lor — nu e la toţi la fel. Şi mai sînt oameni la care opera însăşi face parte din viaţa lor cu acelaşi titlu ca alte manifestări ale acesteia. Pentru profesorul nostru, un prieten, o discuţie cu oarecine, o luptă, un articol, o prelegere erau la fel de însem-

nate. Ceea ce-l interesa era viaţa integrală, ca supremă aventură adusă ofrandă creşterii vieţii generale, şi nu se selecţiona pe el însuşi, ceea ce implică întotdeauna oarecare artificialitate, pentru a se manifesta într-un anume fel, cum nu era în ansamblu. A primi un cunoscut, a aşeza cărţile în rafturile unei biblioteci, a face ordine la un „oficiu de librărie", a cerceta registrele şi ruajul unei mari instituţii financiare erau pentru Nae Ionescu fapte tot atît de importante ca şi a cunoaşte o carte de filozofie ori a stabili jaloanele unui studiu. Totul avea preţ pentru el doar prin echivalenţa de viaţă, de spirit, şi în această privinţă viaţa sa a avut un fel de egalitate, fără a fi fost vreodată[4] egală cu aceea a oamenilor obişnuiţi. Peste complexitatea lui alcătuită din atîtea antinomii constituţionale, era deci şi un fel de curioasă omogenitate, care imprima vrajă şi dinamism de viaţă în manifestări. De aceea, oricît ar încerca spiritele analitice să pună ordine definitivă şi să găsească sensuri complete în această ţesătură sufletească dominată de acelaşi suflu al vieţii şi de un acelaşi înţeles al valorii în toate gesturile pe care le făcea, credem că destinul lui Nae Ionescu s-ar vădi cel mai apropiat nu într-o expunere pur abstractă, ci într-o „viaţă", într-un roman, într-o istorie. N-ar avea nevoie de nici o romanţare şi de nici un element adăugat această „viaţă". Ar fi destul să arate adecvat ceea ce a fost.

Dar pînă atunci şi dacă se va ivi vreodată scriitorul care să aibă dreptul să se apropie de viaţa lui Nae Ionescu, rămînem tot la procedeul mai modest, deşi nepotrivit, al desprinderii de sensuri. În această direcţie, fiecare va vedea altceva — şi va vedea parţial, unilateral. Documentul de viaţă în chestiune e atît de variat, încît vor exista note pentru preferinţele fiecăruia. Unii vor vedea în acest om un închinător al vieţii nefalsificate, mereu inedite, fatale, sancte chiar şi în păgînităţile ei, şi în fond nemuritoare. Alţii vor vorbi de omul care-şi crea obstacole grele pentru a le învinge ori pentru a lupta. Unii vor aminti de efortul de a se depăşi mereu pe sine, în înţelesul de a trece la altceva, care să nu oprească viaţa pe loc ori să nu tolereze pauze funebre, alţii vor insista asupra rigorismului său logic. Unii se vor opri asupra „scepticului", alţii asupra „fana-

ticului". Unii vor vorbi de inovatorul, de iniţiatorul, de revoluţionarul spiritual, alţii despre păzitorul legii. Tot aşa se va putea vorbi rînd pe rînd de „dialectica" lui, de „ironia" sa specifică, de felul atît de interesant de „disponibilitate" pe care l-a construit, de prietenul, de atitudinea faţă de problema morţii şi a vieţii, de sinceritatea lui, de profesorul, pedagogul şi agitatorul spiritual predestinat care erau în el... şi de o sumă de alte lucruri.

Întru cît ne priveşte, subliniem, din tot ce am arătat sau sugerat în treacăt, două trăsături.

Întîi, ceea ce am numi *viitorismul* lui. Pe Nae Ionescu îl interesa întotdeauna într-un mod superlativ felul cum poate să arate obrazul viitorului. Era la el o voluptate intelectuală de o rară acuitate în a adulmeca semnificaţiile vieţii care are să vină pentru omenire şi pentru neam. Şi cînd prevedea ceva, cînd anticipa ceva, se transforma de la sine în iniţiator şi luptător pentru noua structură istorică ce va veni şi care începuse chiar să se arate, indirect şi discret, în lucruri, aşa cum soarele îşi trimite lumina cu mult înainte de a apărea el însuşi la orizont. Acestui viitor i se dăruia Nae Ionescu atît în viaţa generală, cît şi în cea personală, care de altfel la el erau strîns unite, formînd adesea un singur act. Pentru a înţelege şi a sluji mai direct şi mai autentic viitorului, el spunea cîteodată: „eu rup punţile cu trecutul". Şi o făcea, în adevăr, pînă la o limită pe care o vom vedea. Nu-şi tolera nimic din ce ar fi putut să-i oprească avîntul sau să-i falsifice trăirea în funcţie de timp. E aici o cauză pentru care nu s-a grăbit să scrie cărţi, pentru care cartea îi apărea oarecum ca un ferpar de înmormîntare, pentru care nu făcea rezumate, nu lua note, nu oprea timpul şi nu se fixa funebru cu ajutorul alfabetului ori al invenţiei lui Gutenberg. Mergea chiar pînă acolo, încît uneori recitea ceea ce în ajun scrisese numai cu scopul de a se împrieteni mai mult cu o idee, de a-i prinde toată configuraţia, şi apoi distrugea totul. Dar acest „viitorism" al lui Nae Ionescu avea un *pendant*[5], după cum am spus: legătura organică, subconştientă în primul rînd, însă şi doctrinară, cu trecutul. Nae Ionescu era doar un tradiţionalist! Şi încă unul dintre cei mai decişi, mai critici şi

mai lucizi, făcînd parte din categoria gînditorilor şi militanţilor pentru tradiţie din istoria contemporană a societăţii româneşti. Şi tocmai de aceea viitorismul său era atît de substanţial şi de integrat în lucruri, într-un destin în fond de ordin comunitar. De aceea a dat un tip de revoluţionar fără elemente spectaculoase şi romantice, dar căruia în esenţă greu i se poate găsi pereche. În epoca modernă, există un fel de revoluţionarism epidemic. El este însă mai mult personalist şi nu se interesează de trecut. E un sport orgolios sau prezumţios în vid istoric, care alteori îşi aliază bucuria distrugerii pentru distrugere. Nu aşa era la profesorul nostru. „Tradiţia" şi „revoluţia" nu erau opuse la el, deşi modernii şi chiar mulţi sociologi le opun. Ci ele se confundau în elanul istoric. N-a fost la noi om care să fie mai obsedat de viitor, dar n-a fost altul care să blameze mai incisiv „paşoptismul" de atitudine, nu atît paşoptismul care a fost, ci acela care este. Şi toate acestea, fiindcă Nae Ionescu era făcut să servească devenirea istorică adevărată. A fost un servitor al istoriei.

Al doilea, subliniem o trăsătură care e pe deasupra istoriei. Am văzut că Nae Ionescu nu poate fi înţeles în afară de timp, de istorie. E la el o filozofie a timpului şi a istoriei care a intrat în însăşi viaţa lui şi i-a determinat-o. Această filozofie ar fi interesant de stabilit şi în jurul ei s-ar putea reface în mare parte viaţa şi înţelege noima existenţei acestui om. Ceea ce îl determina în chip obişnuit, dîndu-i dinamismul patetic de aventură în stare pură, precum şi implicaţii şi repercusiuni suprapersonale, era acest istoricism revoluţionar al său. Cu toate acestea, era în sufletul acestui semen al nostru, atît de puţin asemenea cu cei mai mulţi dintre noi, un strat sau o raţiune mai adîncă ori mai înaltă, un prund ultim şi tainic. Aceasta îl ridica deasupra tuturor relativităţilor şi, în cele din urmă, îl izbăvea chiar de marea lui obsesie: istoria. Poate că, înainte de a închide ochii, la aceasta s-a gîndit. Şi poate că o parte din liniştea pe care de atîtea ori a avut-o în mijlocul furtunilor se datorează acestui ultim fond al lui, acestei viziuni de cea mai pură metafizică şi de acolo unde metafizica se uneşte cu religia... Nae Ionescu era un metafizician şi un credincios.

Vedea viaţa dezvoltîndu-se cu sete în timp. Ştia că timpul, şi anume timpul organic, e condiţia realizării vieţii şi că tot în timp e dată ecuaţia şi drama luptei de mîntuire a omului. Dar mai ştia că, dincolo de aceasta, e o perfecţiune atemporală, care are esenţele şi voinţele ei, care, fiind pe deasupra condiţiilor timpului, e într-un fel statică şi veşnică, în aceeaşi măsură în care e şi vie. Ceva din Platon, ceva din Parmenide, cu multă culoare creştină şi cu multă precizare creştin-ortodoxă, ne-ar ajuta ca să înţelegem această intuiţie de ultim temei a lui Nae Ionescu, ce era la el idee, dar şi substanţă vocaţională de cel mai mare reazem şi de cea mai mare discreţie. Dacă pateticul vieţii lui e în legătură cu istoria, dacă pentru aceasta s-a născut şi tot pentru ea a murit, dar cea mai tăinuită a lui mîngîiere şi retragerea lui din urmă erau pe acest liman, pe această viziune a esenţelor şi desăvîrşirilor fără naştere şi fără moarte, deci fără istorie... Pînă la un punct foarte înaintat, totul era pentru el devenire continuă, istorie, πάντα ῥεῖ[6]. Însă, dincolo de aceasta, era un vad de ultime înţelesuri şi un fel de albie fixă, la care se raportează toată istoria noastră. În lumea noastră, fixitatea e artificializare, e moarte, şi nimeni n-a simţit aceasta mai puternic decît Nae Ionescu. Dar în lumea cealaltă, lumea ultimelor coordonate, fixitatea e viaţă. În lumea noastră, perfecţiunea nu există, şi ce se apropie de perfecţiune se apropie de moarte, fiindcă iese astfel din această lume. Dar dincolo, în lumea cea mai reală şi cea mai ideală totodată, perfecţiunea e maximum de trăire, e actul suprem. Acolo totul stă şi totuşi totul viază, acolo sînt esenţele şi luminile, faţă de care lumina din lumea noastră e ca noaptea faţă de ziuă.

Cum de va fi ajuns Nae Ionescu la această ancorare metafizică nu ştim, şi nici nu e nevoie să ştim toate. Dar cele două respiraţii ale lui, istoricismul şi metafizicismul atemporal, îi completează în oarecare măsură fizionomia lăuntrică. Ele sînt ca două branhii spirituale şi nu o dată se vor fi susţinut reciproc şi îl vor fi ajutat să-şi ducă, luptînd, viaţa pînă la capăt. În contemplaţia metafizică, găsea o supapă pentru amărăciunile din lumea noastră, pentru salvarea optimismului lui spiritualizat; iar în contemplaţia istorică vedea semnele esenţelor

ultime, transcendentale, divine, care se manifestă gradat şi fragmentar în timp. Aşa că, istoricism puternic, inspirat, pe un anume fond de eleatism, Heraclit unit cu Parmenide — luînd însă aceşti termeni într-un înţeles foarte general, mai mult ca sugestie pentru ce vrem să spunem — sintetizează o formulă de ideaţie şi de viaţă de care n-a fost străin profesorul Nae Ionescu. Dacă în primul caz şi pentru ochii noştri mai mult empirici a fost un servitor al istoriei, în al doilea caz şi pentru intuiţiile şi presentimentele noastre mai adînci, a fost un servitor al metafizicii.

Iar, în istorie, a văzut mai ales comunitatea etnică, neamul.

Şi, în metafizică, mai ales pe Dumnezeu.

Deci, în ceea ce a avut mai bun, profesorul Nae Ionescu a fost un servitor al naţiei lui şi al divinităţii. Poate fi un scop de viaţă mai înalt?

E adevărat, în felul acesta, s-a servit şi pe el. Am văzut ce puternic sentiment al eului propriu avea Nae Ionescu. Cu inteligenţa lui extraordinară, dacă în sufletul lui n-ar fi fost în contact hotărîtor decît acest eu şi această inteligenţă, purtătorul lor ar fi fost un om poate pierdut şi poate demonic. Dar spiritele mari găsesc în însăşi complexitatea lor elemente de salvare şi, mai ales, ele cunosc şi aplică în chip instinctiv o lege a compensaţiei. Scot în evidenţă şi instalează ca ideal acele elemente spirituale din sufletul lor şi din cultura omenirii care le pot da o armonie, o economie creatoare şi o utilitate vitală şi istorică maximă. Mergînd pe calea aceasta, eul puternic al lui Nae Ionescu s-a aplicat în servirea din ce în ce mai intensă a unor realităţi obiective: viaţa generală şi, mai ales, comunitatea etnică, şi viaţa transcendentului şi, mai ales, comunitatea bisericii. S-a salvat pe el salvînd pe alţii, şi invers.

Ce au folosit societatea şi cultura noastră din această jertfă, din această ardere şi din această chimie de transfigurare personală e ceea ce va avea de stabilit în primul rînd istoria noastră viitoare. Lăsăm cu încredere să spună aceasta istoricul ce va veni, căci istoria e un sacerdoţiu şi e adevărata magistratură. Noi, cei de azi, nu putem fi decît cronicari. Şi, ca modeşti cronicari care am luat parte la fapte, trebuie să spunem măcar atît:

Societatea românească a avut întîia renaştere o dată cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui următor. Această renaştere a continuat şi s-a consolidat pînă pe la sfîrşitul războiului mondial. Ea a avut un caracter cultural, politic şi juridic. A doua renaştere românească, a doua mare întorsătură a istoriei noastre, a început acum aproximativ douăzeci de ani. Ea e mult mai adîncă şi se va urma multă vreme. Caracterul ei este în primul rînd spiritual şi metafizic. E vorba acum să fim noi înşine, să venim cu absolutul structurii etnice în felul de organizare a fenomenului vieţii. S-a mai întîmplat, ceea ce a fost o coincidenţă fericită, ca, paralel cu această maturizare a noastră ca popor, cu trecerea de la emanciparea politică şi general culturală la emanciparea pur spirituală, să se afirme în cultura europeană o întoarcere la spiritualitate înaltă, la etnicism specific, la religie şi la metafizică. În această conjunctură a spiritului european, era mai uşoară intrarea în noi înşine.

Dar despre aceste două aspecte, despre renaşterea românească adîncă şi despre primenirea spiritului culturii europene, ceea ce a format la noi conceptul de nouă spiritualitate despre care s-a discutat atît[7], au vorbit în primul rînd patru oameni: Vasile Pârvan şi Nae Ionescu, dintre cei plecaţi. Lucian Blaga şi Nichifor Crainic, dintre cei în viaţă. Mai ales lor li se datorează esenţialul în noua orientare a spiritului culturii române. Înainte ca Lucian Blaga să-şi fi lansat fastuoasele lui trilogii, Nae Ionescu a lucrat direct, printr-un învăţămînt oral, asupra conştiinţei filozofice a tineretului nostru, producînd o elită gînditoare care avea să se manifeste curînd în publicistică şi în crearea de opere. Cercul lui de activitate a fost restrîns ca suprafaţă, dar ecoul a fost cu atît mai mare. Astăzi chiar, e uşor de identificat la mulţi tineri gînditori şi autori un anume fel de a pune problemele şi anume întorsături de frază care sînt ale fostului lor profesor. Activitatea la catedră a lui Nae Ionescu a produs chiar, într-un rînd, un fenomen, un curent asemănător cu cel al lui Maiorescu sau al lui Pârvan. Despre el se poate spune că a fost cel mai viu învăţămînt filozofic de după război în ţara noastră. Nimeni n-a informat despre ceea ce e în adevăr nou, despre virtualităţile gîndirii filozofice actuale şi nimeni

nu a sugerat mai mult şi mai pasionat decît el. Între altele, l-au ajutat pe Nae Ionescu două calităţi pentru a îndeplini acest oficiu: o mare generozitate şi o permanentă tinereţe de spirit. Acest om a dat, prin prelegeri, conferinţe, articole sau discuţii particulare, nenumărate motive şi îndemnuri, care s-au transformat adesea în lucrări sau în ambiţii susţinute de ascendenţă spirituală. Îi era totuna dacă era citat sau nu. Ştia că nu el este sfîrşitul, după cum nu el este începutul, şi că spiritul e pretutindeni şi n-are nevoie de certificatul de botez. Cele mai însemnate şi mai personale gînduri şi descoperiri ale lui şi le-a spus adesea nu numai fără nici o disimulare, dar cu bucurie. Ce deosebire faţă de cei care îşi au parcă ideile numărate, care îşi păstrează documentele în safeuri şi care, cînd intri în camera lor de lucru, dau fuga să-şi acopere fişele! Iar tinereţea lui Nae Ionescu a constituit un adevărat miracol. Îndrăzneala ingenuă a gîndului a păstrat-o pînă la urmă. S-a bucurat tot timpul de exerciţiul ideii cu o încîntare de adolescent. N-a făcut niciodată caz de „generaţie", dar a vorbit cu proprietate în numele unei alte generaţii a spiritului, izbutind să rămînă înaintea chiar a celor care se născuseră după el. Desigur, n-au lipsit cîrtitorii. Aceia — mai ales dintre universitari — care spuneau că la Nae Ionescu „nu se învaţă carte", cum au spus şi despre Pârvan şi cum ar fi putut spune de atîtea ori despre Iorga. La profesorul în chestiune nu se învăţau în adevăr anume manuale şi nici un manual, dar se făcea ceva mai mult şi mult mai mult: se dezvolta pasiunea pentru probleme, se însuşea o metodă, se năştea o ambiţie, se dădea o orientare structurală, se creau oameni vii pentru viaţa duhului şi uneori se ajungea chiar la formarea unei confrerii spirituale. Pentru aceasta din urmă, profesorul aducea un suflet de prieten devotat şi de tovarăş *à toute épreuve*[8]. Studenţii simţeau că profesorul joacă în fond un rol greu, deşi cu multă îndemînare şi voie bună, simţeau că li se dăruieşte şi că nu jonglează cu ideile, cum îşi închipuiau nerozii, ci că ele sînt totul pentru el, bucurie de viaţă, astăzi, putinţă de tragedie, mîine.

Profesorul Nae Ionescu a murit primăvara. Orizontul se limpezea, mugurii se deschideau, păsările cerului începeau să

cînte imnuri. În acelaşi timp, în casa jumătate boierească, jumătate mînăstirească, de la Băneasa, se istovea un om care n-a fost ca ceilalţi, dar care a realizat atît de mult drama umană! A fost un contrast dureros.

Dar poate că această moarte în primăvară a fost şi un simbol. Moartea e o nouă naştere. Una metafizică, dar şi una istorică. Ideile profesorului, dinamismele lui, elevii lui, suferinţa lui vor fructifica. O dată cu coborîrea lui în pămînt, nu s-a coborît numai un trup neînsufleţit, ci un germene de viaţă a fost pus de un destin aspru în solul culturii noastre.

Şi, totuşi, ceea ce putea face el însuşi în chip direct nu o va mai putea face nimeni. Ajuns în partea din urmă a vieţii, se gîndea la datoria de a-şi consemna în chip definitiv ideile. Ceea ce pînă atunci nu-i apăruse ca ceva justificat, acum, în faţa inevitabilului, putea fi luat în consideraţie. Întocmise planul cărţilor lui, începuse tratatul de logică. Fără să mai vorbim de ce ar fi putut face în alte domenii. Posibilităţi pierdute. Nu e oare istoria românilor în bună parte cimitirul posibilităţilor pierdute? Revolta n-are nici un sens în faţa morţii, fiindcă moartea e ceva metafizic, şi metafiziceşte toate sînt bune. Dar totul nu e metafizic în noi, chiar dacă este esenţialul. Avem dreptul măcar să ne doară. De aceea, la această despărţire, un fost elev nu poate face altceva decît să localizeze propriile cuvinte, pe care el însuşi le-a spus la moartea lui Vasile Pârvan: să-i fie ţărîna uşoară, atît de uşoară, pe cît ne e nouă de mare durerea [9].

VASILE BĂNCILĂ

Aprilie 1940

INTRODUCERE

1. — În martie 1940, cu puţin timp după trecerea profesorului Nae Ionescu întru cele veşnice, un grup de prieteni şi elevi, sub conducerea profesorului Octav Onicescu, lua iniţiativa tipăririi operei rămase de la gînditorul care nu-şi făcuse niciodată o problemă din publicarea ei. Într-adevăr, în afară de *Roza vînturilor* — culegerea de articole de ziar întreprinsă de Mircea Eliade —, de cîteva introduceri ori prefeţe la lucrările altora, precum şi de cîteva conferinţe şi articole de revistă, gîndirea lui Nae Ionescu nu s-a bucurat de răspîndirea tiparului *. Ea s-a manifestat totuşi cu o adîncime despre care oricine, în lumea românească, ştie cîte ceva — şi pe o suprafaţă a cărei întindere va fi oricui vădită din lista, încă necompletă, a lucrărilor lui, pe care o publicăm mai jos.

Dintre lucrările rămase, s-a hotărît să se înceapă cu publicarea cursurilor. Nu numai pentru că ele formează principalul instrument de expresie folosit de Nae Ionescu, care a fost întîi profesor şi numai în al doilea rînd ziarist; nu numai pentru că ele reprezintă opera cea mai întinsă a lui; nu numai pentru că ele au fost hotărîtoare în ce priveşte marea înrîurire asupra intelectualităţii româneşti; dar şi pentru că editarea lor constituie o îndeletnicire foarte gingaşă, care n-ar putea fi desigur bine

---

* Iată, de pildă, ce conţinea, în 1940[1], fişierul [Bibliotecii] Academiei Române, cu privire la operele lui Nae Ionescu: 1) Un curs litografiat: cel din 1934/1935; 2) *Roza vînturilor*; 3) O conferinţă despre „*sindicalism*"; 4) *Prefaţă* la *Conducerea coaliţiunilor* de Budiş; 5) O *introducere* la traducerea românească a *Criticii raţiunii practice* a lui Kant, de Amzăr şi Vişan; 6) *Prefaţa* la *Crez de generaţie* de Vasile Marin; 7) *Prefaţa* la *De două mii de ani* de Mihail Sebastian.

întreprinsă decît acum, cînd cei care l-au ascultat pe Nae Ionescu stau încă sub taina prezenţei sale vii: îi văd gestul, îi aud glasul şi simt încă pîlpîirea vieţii din care se articulează gîndul său.

2. — Tipărirea cursurilor *rostite* de Nae Ionescu, ba încă a unui curs de *istorie* a unei discipline filozofice, cum este cel de faţă, atunci cînd Nae Ionescu a fost întotdeauna vrăjmaş pe faţă atît al „filozofului tipărit" cît şi al „istoriei filozofiei" — seamănă prea mult cu o trădare a intenţiilor lui spre a nu trebui justificată.

O justificare a tipăririi acestui volum, cu care se începe publicarea unui şir de mai bine de cincisprezece cursuri, stă însă tocmai în faptul că este o publicaţie postumă.

Înrîurirea nici unuia dintre profesorii universitari români care au predat în facultăţile noastre, în cele două decade ce au urmat marelui război, nu poate fi comparată cu aceea a lui Nae Ionescu. Teme de reflecţie, soluţii, termeni, atitudini vin în cîmpul filozofiei româneşti de azi de-a dreptul de la el. Nae Ionescu, care le-a risipit la curs, la seminar, în convorbiri, în conferinţe sau în articole de ziar, nu a trăit însă îndeajuns pentru a le formula el însuşi într-o carte. Iar faptul că nu i-a fost dat să-şi formuleze definitiv gîndirea — lui, care a spus cîndva că nu există în viaţa spirituală altă moarte decît aceea a cristalizării ideii, a înţepenirii ei în formulă — ne obligă pe noi, elevii care-i supravieţuim, să proclamăm măcar *post-mortem* ceea ce îi datorăm.

De altfel, în gîndirea lui Nae Ionescu filozofarea era ceva viu şi mai de preţ decît filozofia, adică decît formula de cristalizare a unei gîndiri. S-ar putea spune deci că, în sens strict naeionescian, moartea lui fizică pretimpurie împiedicîndu-l să-şi ducă gîndul pînă la sfîrşit, l-a sustras acestei morţi spirituale, sortindu-l să rămînă, pînă la urmă, viu. Fiindu-ne astfel refuzată formula de echilibru stabil, a gîndului său, fie-ne măcar îngăduit să reconstituim tendinţa lui către un asemenea punct, prin aproximaţii succesive. Neştiind ce va fi fost să fie treapta la care ar fi putut să ajungă, îi reconstituim portretul spiritual,

înşirînd peregrinările lui către marea înmărmurire care i-a fost refuzată.

Publicîndu-i cursurile care ne-au format spiritul propriu, căutăm deci, în primul rînd, o justificare a noastră. Ideile pe care le folosim, cu care lucrăm astăzi ca bunuri comune, le restituim, printr-asta, aceluia de la care le-am dobîndit. De n-ar aduce această restituire necesară decît fixarea răspîntiei de la care urmează a fi judecat efortul filozofic al întregii epoci următoare, şi încă publicarea acestor cursuri ar fi de un interes netăgăduit. Şi, dacă, întreprinzînd postum tipărirea cursurilor lui Nae Ionescu, avem părerea de rău care izvorăşte din cunoaşterea lacunelor pe care le va avea opera lui tipărită faţă de ceea ce a fost opera lui vie, avem totuşi bucuria că, salvînd — chiar fără voia lui — din acea operă ceea ce s-a putut salva de la pierzare, restituim culturii româneşti şi celor care vin după noi şi care nu l-au putut asculta cea mai vie figură a culturii româneşti din al doilea pătrar al veacului al XX-lea.

3. — Publicarea acestor cursuri însă mai urmăreşte un scop: restituirea adevăratelor raporturi dintre umbre. Noi, elevii lui Nae Ionescu, nu uităm că două decenii de activitate intelectuală, intensă şi rodnică, au fost contestate nu numai în valabilitatea lor — totdeauna discutabilă —, dar şi în existenţa lor[2].

În pofida avertismentului său, după care lipsa de respect faţă de o carte bună e o dovadă de prostie, iar respectul faţă de orice carte tipărită o dovadă de analfabetism, o lege[3] a fost făcută anume pentru a-l înlătura din învăţămînt, sub pretext că n-ar fi avut o activitate ştiinţifică recunoscută. Iar unul din revizuitorii acestui text îşi aminteşte cum ostenea atunci, din raft în raft, să stabilească bibliografia, totuşi posibilă, a „lucrărilor ştiinţifice" ale lui Nae Ionescu — şi anume a lucrărilor pe care le tipăriseră unii sau alţii, din materialul pe care ni-l împărtăşise profesorul la cursuri —, gîndind că, în acest fel, dacă oamenii vor tăcea, pietrele vor striga în locul lor[4].

Cu aceste cursuri pe care le vom tipări treptat şi în care Nae Ionescu îşi poartă spiritul asupra tuturor problemelor filozofiei şi culturii contemporane, de la Logică şi Teoria cu-

noştinţei pînă la Filozofia politică, nădăjduim să instituim, cel puţin pentru posteritate, o infirmare a tăgadei.

4. — Într-adevăr, opera filozofică a lui Nae Ionescu e foarte bogată şi acoperă aproape douăzeci de ani de activitate profesorală.

O încercare de sistematizare provizorie a acestei opere ne pune în faţa unui material oral extrem de vast şi de închegat, în contrast vădit cu caracterul condensat şi risipit al publicaţiilor sale, care au, aproape toate, acelaşi caracter circumstanţial pe care l-a avut şi bogata sa activitate ziaristică.

Din cele două serii de cursuri pe care le-a făcut aproape în fiecare an, începînd din anul 1920, la Universitatea din Bucureşti: unul de Logică, celălalt de Metafizică şi Filozofie a religiei — variind necontenit problemele discutate şi modificînd complet factura cursului, ori de cîte ori necesităţile didactice îi impuneau să reia aceleaşi teme —, numai unele au fost litografiate. Din celelalte, o parte există în stenograme, parte transcrise, parte netranscrise; altă parte nu există decît în notele studenţilor săi.

În afara cursurilor, gîndul Profesorului şi-a găsit expresie în numeroase articole, cîteva conferinţe şi o relativ bogată corespondenţă.

Adunarea şi colecţionarea acestui material constituie prima preocupare a celor ce şi-au asumat sarcina de a-i tipări opera.

O simplă privire asupra acesteia ni-l arată pe filozof atingînd cu aripa gîndului său toate domeniile cugetării şi răsfrîngînd apoi, în analiza fiecărui amănunt, comoara perspectivelor dobîndite prin reflecţia pătrunzătoare asupra faptelor esenţiale din toate aceste domenii. Lucrul e, fireşte, de natură să arunce o lumină deosebită asupra temeiurilor şi izvoarelor adînci ale multora din ideile lui atît de originale, care — rostite în presa zilnică — aveau aparenţa unor atitudini de circumstanţă voit paradoxale, atunci cînd, în realitate, ele erau rodul unei ascuţite pătrunderi a minţii, dincolo de aparenţe şi de prejudecăţi, pînă în miezul adînc al lucrurilor.

O clasificare cu totul provizorie a operei profesorului Nae Ionescu ne pune în faţă următoarele:

ISTORIA LOGICII

1. *Istoria logicei*, 1924/1925 (curs litografiat).
2. *Istoria logicei*, 1929/1930 (curs litografiat).

FILOZOFIA GRAMATICII ŞI LOGICA

3. *Filosofia gramaticei, considerată ca introducere în logică*, 1923/1924 (însemnări după curs).
4. *Logică, cu specială privire asupra ştiinţelor exacte*, 1926/1927 (curs litografiat).
5. *Logica formală*, 1927/1928 (curs litografiat).
6. *Logica generală*, 1934/1935 (curs litografiat).
7. *Logica colectivelor*, 1934/1935 (stenograma cîtorva prelegeri).
8. *Logica colectivelor*, 1935/1936 (stenograma cîtorva prelegeri).
9. *Manual de logică*, 1940 (fragmente, în manuscris).
10. *Notă asupra unei clase de judecăţi*, publicată în *Revista de filosofie*, vol. IX, nr. 2, iulie-septembrie 1923, pp. 98-99.

TEORIA CUNOŞTINŢEI MATEMATICE

11. *Die Logistik, Versuch einer neuen Begründung der Mathematik*, 1919 (teză de doctorat la Universitatea din München, cu Baeumker, în manuscris).
12. *Comentarii la un caz de intransienţă a conceptelor matematice*, publicate în *Gazeta matematică*, anul 1922.

TEORIA CUNOŞTINŢEI METAFIZICE

13. *Cunoaşterea imediată*, 1928/1929 (curs litografiat).
14. *Cunoaşterea mediată*, 1929/1930 (curs litografiat).

METAFIZICA

15. *Istoria metafizicei, ca tipologie a culturii*, 1930/1931 (curs litografiat).
16. *Metafizica*, 1936/1937 (stenograma cîtorva prelegeri).
17. *Metafizica*, 1937/1938 (stenograma cîtorva prelegeri).

FILOZOFIA RELIGIEI

18. *Filosofia religiei: Problema Dumnezeirii*, 1920/1921. (Însemnări după cursul în care se cuprinde şi lecţia inaugurală despre *Dragoste ca mijloc de cunoaştere*[5]).
19. *Filosofia religiei: Metafizică şi religie*, 1923/1924 (însemnări după curs).
20. *Filosofia religiei: Fenomenologia actului religios*, 1924--1925 (curs litografiat).
21. *Filosofia protestantismului*, 1927/1928 (stenograma cîtorva prelegeri).
22. *Filosofia catolicismului*, 1928/1929 (însemnări după curs).
23. *Problema salvării în* Faust *al lui Goethe*, 1926/1927 (curs litografiat).
24. *Păcat şi creaţie* (stenograma conferinţei ţinute în ciclul Ligii Culturale, 1929).
25. *Juxta crucem*, publicat în *Gândirea*, 1927.
26. *Ce e Predania?*, în *Predania*, 1937.
27. *Inactualitatea catolicismului*[6], *idem*, 1937.
28. *„Ştiinţificii" şi teologia*[7], *idem*, 1937.
29. *Naţionalism şi ortodoxie, idem*, 1937.
30. *Dragostea ca instrument de cunoaştere*[8], ***idem*, 1937.**
31. *Căderea în cosmos*, 1938/1939 (scrisori).

FILOZOFIA CULTURII

32. *Walther Rathenau* — conferinţă în ciclul „Ideea europeană", 1920.
33. *Charles Péguy* — conferinţă în ciclul „Poesis", 1926.
34. *Spinoza* — conferinţă în ciclul Societăţii [Române] de Filozofie, 1927.
35 *Vergiliu* — conferinţă în ciclul Academiei Comerciale, 1936.
36. *Calvin* — conferinţă în ciclul Institutului Francez, 1937.
37. *Filosofia romantismului* — conferinţă în ciclul Societăţii [Române] de Filozofie, 1936.
38. *Naţiune şi naţionalism* — conferinţă în ciclul U.N.S.C.R., 1937.

FILOZOFIA MORALĂ ŞI POLITICĂ

39. *Descartes, părinte al democratismului contemporan*, în *Ideea europeană*, 1921.
40. *Sindicalismul* — conferinţă în ciclul Institutului Social Român consacrat „Doctrinelor partidelor politice", 1923, publicată în volumul colectiv al I.S.R. (Cultura Naţională).
41. *Individualismul englez — prefaţă* la traducerea *Individul împotriva statului* al lui Spencer, publicată în Cultura Naţională, reprodusă din revista *Gândirea*, 1924.
42. *Notă introductivă asupra raţiunii practice — prefaţă* la traducerea *Critica raţiunii practice* de Amzăr şi Vişan, publicată la Casa Şcoalelor, 1934.
43. *Prefaţă* la cartea *Conducerea coaliţiunilor* de Budiş.
44. *Prefaţă* la cartea *De două mii de ani* de Mihail Sebastian, 1934.
45. *Prefaţă* la cartea *Crez de generaţie* de Vasile Marin.

PSIHOLOGIE

46. *Psihologia gîndirii*, 1921/1922 (însemnări de la curs şi seminar, printre care o lecţie foarte importantă despre *Realitatea vieţii sufleteşti*).

TEXTE COMENTATE ÎN SEMINAR

47. *Schopenhauer: Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente*, 1922/1923 (însemnări).
48. *Locke: Încercări asupra intelectului omenesc, Cartea a IV-a*, 1922/1923 (însemnări).
49. *Aristotel: Metafizica, cartea I*, 1927/1928.
50. *Descartes: Regulae ad directionem ingenii*, 1925/1926, 1926/1927 (însemnări).
51. *Sextus Empiricus: Scurtă expunere a filosofiei sceptice*, 1923/1924.
52. *Aristotel: Fizica, Cartea I* 1928/1929, 1929/1930 (însemnări).
53. *Dicţionar filosofic românesc*, 1924/1925 (însemnări).

Bibliografia de mai sus — în care anii sînt indicaţi din memorie şi urmează a fi controlaţi şi îndreptaţi[9] — nu cuprinde articolele şi notele semnate Nemo, Niculae Ivaşcu sau N.I.[10], în *Noua Revistă Română* şi *Ideea Europeană*, nici articolele scrise de Nae Ionescu în *Cuvântul* începînd din 1926, din care Mircea Eliade a publicat o culegere sub titlul *Roza vînturilor*, în 1937, şi nici articolele nesemnate, publicate în revista *Vestitorii*, printre care cel intitulat *Cap, Căpitan, Căpetenie*[11], şi nici cele semnate, publicate în *Buna-Vestire, Cuvîntul Studenţesc* şi *Est-Vest*[12].

Cei ce şi-au luat sarcina tipăririi operei lui Nae Ionescu se îndreaptă către toţi aceia care au însemnări sau stenograme luate de la cursurile, seminariile sau conferinţele lui şi-i roagă să le transcrie şi să le trimită pe adresa dlui profesor Octav Onicescu, str. Rozelor nr. 9, Bucureşti, sau a dlor Radu şi Răzvan Ionescu, cu încuviinţarea cărora se tipăreşte opera tatălui lor.

5. — Două căi puteau fi alese pentru publicarea cursurilor lui Nae Ionescu. Prima, mai pretenţioasă, ne îndemna să încercăm a reface gîndirea lui aşa cum s-ar fi desfăşurat în cadrul unei opere *scrise*. Al doilea drum, mai modest, tindea să restituie gîndirea lui Nae Ionescu aşa cum a fost rostită de el şi consemnată de stenograf în cursurile destinate a fi folosite de studenţi. Adică să restituie versiunea lui orală.

Cei care au avut grija tipăririi acestui curs au căutat să se ţină cît mai de aproape de cea de a doua intenţie.

Justificarea acestui fel de a proceda stă în faptul că ceea ce dă cursurilor lui Nae Ionescu fizionomia lor particulară este tocmai prezenţa necontenită a gîndirii vii, a gîndirii în curs de a se face. O lecţie a lui Nae Ionescu nu e debitarea profesorală, *ex cathedra*, a unui material gata studiat; ci o convorbire autentică a unui om cu sine însuşi, un fel de mărturisire cu glas tare a nedumeririlor lui proprii şi a căilor de risipire a lor.

Expresii ca: „Vedeţi dumneavoastră!", „E clar, nu?" sînt — ca şi în procedeul întrebării socratice — chemări de sprijin ale gîndului altora, verificări pentru gradul în care răsună de la unul la altul, ceea ce nu e însă decît un dialog interior, o

convorbire a feţelor dinăuntrul cugetului, ca visul cu ochii deschişi. Omul e singur, însă prin vorbă singurătatea lui devine transparentă.

Dar tocmai pentru că gîndirea lui Nae Ionescu nu era, la curs, gata făcută, ci se formula atunci, vie, în faţa ascultătorilor, ni s-a părut că e un lucru de mare importanţă să respectăm, peste tot unde a fost cu putinţă fără oboseală vădită pentru cititor, caracterul acesta de frază în curs de a se face, de constituire treptată a formulării, prin reveniri, redefiniri şi precizări ale unei prime expresii.

Iată-l pe Nae Ionescu formulînd un gînd. E vorba de o afirmaţie consecutivă alteia şi corelativă altora două. Nae Ionescu nu şovăie să înceapă fraza cu: „Pentru că", articulînd, cu acest cuvînt, legătura logică între ce urmează şi ceea ce s-a spus. Urmează: fie subiectul comun ambelor propoziţii corelate, fie ideea de corelaţie însăşi — pe care le va repeta în capul celor de a doua şi de a treia propoziţii, aşezîndu-le ca pe nişte *tălpi*, peste care va arcui propoziţiile ele însele, ca pe nişte punţi de salt.

O dată găsită schema, articulaţia întregii fraze, în timpul chiar în care mintea discerne arcuirea ansamblului, iată-l pe gînditor preocupat de amănuntul execuţiei: formularea e prea generală? O restrînge. Şi iată că o incidentă restrictivă a sensului subiectului se intercalează în text, uneori cu mult după ce gîndul a trecut de cuvîntul restrîns. Şi iată că, în aceeaşi propoziţie, prima restricţie, sau o alta, vine şi restrînge de astă dată predicatul sau complementul direct.

Dar iată că, în timp ce gînditorul formulează o poziţie, i se deşteaptă în gînd ochiul lăuntric, îndoiala faţă de propria lui formulare. Urmează un dialog scurt între formulatorul poziţiei şi criticul ei. Se exprimă alternativa: „Zic!", „Zice!". Şi un fel de voinţă de a se rosti cît mai simplu rupe în bucăţi fraza, care ar fi putut alcătui pagini întregi; iar articulaţia înţelesurilor şi neomogenitatea propoziţiilor înşirate n-o mai înseamnă decît conjuncţiile: pentru că, totuşi, aşadar etc., adverbele ajungînd uneori să devină fraze: — Bine. — Ieri.

Procedeul acesta — pentru că procedeu e — revine, în stilul oral al lui Nae Ionescu, cu o frecvenţă impresionantă. Şi

mintea se menţine pe aceste pîrghii de repetiţii verbale, prin care trece de la un gînd la altul, iar ascultătorului îi devine limpede felul în care se face trecerea de la o idee la alta, articulaţia sistemului.

Nu e fără analogie acest procedeu de succesivă regăsire de sine a cugetului care a plecat să cucerească diversitatea lucrurilor lumii din afară cu procedeul obişnuit al minţii noastre, care, prin silogism, lărgeşte cîmpul de cunoaştere a lucrurilor ştiute, prin identificări succesive ale lucrurilor neştiute cu cele din acest cîmp. Ba, procedeul e atît de înrădăcinat, încît uneori „repetiţia corelativă" se menţine, în stilul său oral, chiar atunci cînd nu e impusă de nevoia unui echilibru de sens, ci numai de o simetrie formală sau numai acustică (de pildă, repetiţia cuvintelor: „după Cristos" de la p. 51).

E clar că, în stilul său scris, toate aceste incidente şi restricţii ar fi reluat locul lor propriu, indicat de sensul logic; ci nu de momentul în care s-au ivit, şi este cert că, dacă Nae Ionescu şi-ar fi scris singur cursurile, toate aceste scorii ar fi căzut. Lucrul acesta îl putem deduce fără îndoială judecînd după stilul său scris din care ne-au rămas — slavă Domnului! — numeroase exemple. Totuşi, faptul că publicăm un curs vorbit — şi nu înţelegem să facem altceva, tocmai deoarece „cuvîntul" e cel care dă viaţă acestor cursuri — schimbă perspectiva chestiunii şi ne opreşte să facem noi ceea ce el ar fi făcut fără-ndoială.

6. — Cursul cu care începem publicarea este al doilea curs de *Istorie a logicii*, ţinut în anul 1929/1930.

Începerea tipăririi operei lui Nae Ionescu cu acest curs nu se justifică nici prin importanţa lui în evoluţia ideilor naeionesciene, nici prin legătura lui cu preocupările ceasului de faţă.

„Istoria logicii şi Metafizică" a fost însă titulatura conferinţei, transformată mai tîrziu în catedră[13], pe care a ţinut-o Nae Ionescu la Universitatea din Bucureşti.

De aceea, ultimele cursuri de Istorie a logicii şi de Metafizică vor fi primele cu care vom începe tipărirea[14]. Făcînd aceasta, tipărirea lor va constitui, de la început, dovada scrisă, promisă împotriva tăgăduitorilor.

Mai este însă şi un alt motiv: subiectiv acesta. Din toate cursurile profesorului Nae Ionescu, cursul pe care-l publicăm, deşi n-a fost revăzut chiar de Profesor, a fost desemnat chiar de el să fie publicat de elevi, în vremea-n care aceste tăgăduiri oficiale făceau necesară tipărirea unuia din cursuri.

Începînd publicarea cursurilor lui cu cel de faţă, editorii au astfel nu numai încredinţarea că nu se împotrivesc intenţiilor lui; dar certitudinea că fac un lucru care-i are încuviinţarea.

Textul de la care au plecat editorii acestui curs este textul litografiat, revăzut de dl D.C. Amzăr.

Cursul litografiat nu înfăţişa însă transcrierea literală a stenogramei lecţiilor, ci cuprindea o primă reorganizare a materialului vorbit. Împărţirea lecţiilor pe capitole, subdivizarea lor în secţiuni cu conţinut limitat nu aparţine, într-adevăr, cursului însuşi, ci primului său editor. Toate aceste adaosuri au fost păstrate pentru că împărţirea editorului din 1930, elev de-al lui Nae Ionescu, el însuşi oferă aceeaşi garanţie pe care ar fi oferit-o o nouă împărţire a celor care au revizuit textul.

Textul de faţă nu reprezintă însă reproducerea *aidoma* a cursului litografiat, ci cuprinde unele modificări. Pentru că, cu toată grija editorului, textul litografiat nu a putut da o versiune fără greş a cursului profesorului, cum poate că n-o dă nici cel de faţă. Stenogramele revizuite în 1930, din necesităţi de circumstanţă — deşi reprezintă cea mai îngrijită transcriere a cursurilor Profesorului, din toate cele ce ne-au rămas —, cuprindeau uneori lipsuri, alteori greşeli, care — admisibile într-un curs vorbit, reprodus pentru uzul studenţilor auditori, a căror amintire directă a celor rostite putea îndrepta de-a dreptul eroarea şi completa omisiunea — trebuiau neapărat împlinite şi îndreptate într-un curs destinat să vadă lumina tiparului. Unele din ele erau evidente, şi pentru ele n-au fost dificultăţi. Altele, mai subtile, au dat naştere la controverse între cei ce şi-au asumat sarcina revizuirii publicării acestui text. În toate aceste cazuri, în loc să urmeze strict versiunea cursului litografiat, editorii au preferat să repună în discuţie lecţiile, temă cu temă, pentru a reconstitui sensul exact al pasajului în cauză, controlîndu-se unii cu alţii, cu notele ce s-au găsit, şi făcînd, pe

deasupra, un control cu mai mulţi studenţi ai profesorului, care i-au audiat cursul ori i-au urmărit gîndirea.

O chestiune deosebit de controversată a fost, cum am mai spus, aceea a stilului acestor cursuri. Unii dintre revizuitorii acestor lecţii ar fi voit să le lase caracterul lor brut, de exprimare nemijlocită, întocmai cum au fost rostite. Cum în această privinţă era însă greu de discernut ceea ce aparţinea cu adevărat Profesorului de aceea ce era adăugat — şi orice transcriptor de stenograme cunoaşte dificultatea —, ne-am ţinut, peste tot, cît mai aproape de felul însuşi de exprimare al Profesorului, chiar atunci cînd era evident că versiunea scrisă a lecţiei i-ar fi impus o simplificare. Cît mai aproape, însă nu aidoma. Pentru că, ţinînd seamă de amintirile şi de însemnările unuia şi altuia, editorii de azi şi-au dat seama că, în unele cazuri, inevitabile de altfel, este firesc ca stenogramele să cuprindă lacune şi erori de transcriere. Scrupulele stilistice ale unora ne-au făcut însă să recurgem la o ortografie cît mai apropiată de cea a Academiei. Deşi Nae Ionescu nu era omul care să se conformeze în vorbirea lui unui tipic, originalitatea sa de exprimare era prea evidentă ca să sufere de pe urma acestor mici alterări conformiste.

Dacă, în textul de faţă, cititorul va găsi, în locul unor forme care au părut unora din noi neobişnuite în scris, ca: „o să vedem" sau „d-voastră", forme mai obişnuite ca: „vom vedea" sau „d-voastre", este pentru că, pînă la urmă, ne-am unit cu toţii cu părerea acelora dintre noi care pretindeau că acest curs este îndeajuns de plin de viaţă în articulaţiile lui fundamentale spre a nu fi nevoie să se menţină în toate cazurile asemenea întorsături de stil obişnuite vorbitorului, dar care ar fi putut mira pe cititor, precum şi fiindcă formele cu care le-au înlocuit se găsesc şi ele, adesea, în vorbirea lui Nae Ionescu.

Cînd formele ce puteau înlocui vorbirea curentă nu i-au fost obişnuite, am preferat să păstrăm forma brută. Nae Ionescu urmărea parcă dinadins să împingă simplitatea formulării pînă la un anumit exces. De aceea, expresiile neaoşe, dar neobişnuite în stilul curent filozofic, n-au fost înlocuite în text decît acolo unde au putut fi înlocuite cu alte expresii tehnice

echivalente, folosite chiar de el, şi unde sublinierea cuvîntului scris dobîndea altă rezonanţă decît aceea a cuvîntului rostit.

Alt caz: cuvintele de legătură de tipul lui „vasăzică" — din care am eliminat vreo jumătate — rămîn totuşi prezente insistent în capul frazelor şi paragrafelor; şi dacă uneori le-am înlocuit cu „prin urmare" sau cu „deci", lucrul nu trebuie să ne înşele: nu e întotdeauna vorba de secvenţe logice, ci, de cele mai multe ori, de reluări şi precizări succesive ale unei aceleiaşi *descrieri* nemijlocite a experienţei şi intenţiei lăuntrice, pentru care termenul folosit rămînea, desigur, în vorbire, cel mai potrivit.

7. — Cele mai multe dintre ideile acestui curs nu mai par astăzi îndrăzneţe. Să nu uităm însă că ele au fost rostite acum zece ani şi că, în deceniul care a urmat rostirii lor de la catedră, aceste idei şi-au făcut drum în conştiinţa noastră şi au devenit „bun comun", chiar pentru aceia care, în clipa cînd au fost rostite întîia oară, mărturiseau, dacă nu aversiune, în orice caz neînţelegere pentru filozofarea ca atitudine personală şi cereau filozofului obiectivitatea omului de ştiinţă.

Funcţia intelectualului — după Nae Ionescu — nu e însă aceea de a se singulariza, ci aceea de *a formula* anumite gînduri care sînt oarecum „în aer" şi de a crea, prin aceasta, puncte de convergenţă în spiritualitatea unei colectivităţi, precipitînd în conştiinţa ei descoperirea adevărurilor proprii.

Nae Ionescu o spunea limpede: originalitatea, în filozofie, nu poate avea alt înţeles decît acela de *efort propriu de gîndire,* de autenticitate a filozofării. Lipsit de originalitate nu eşti pentru că spui ce s-a mai spus; ci pentru că accepţi de-a gata spusele altora, fără ca acestea să răspundă unei nedumeriri proprii, unei răfuieli cu tine însuţi. Adică pe negîndite. Filozoficeşte (şi aici stă deosebirea de ştiinţă, ale cărei eforturi sînt sumabile), efortul lui Pascal, care redescoperă singur principiile geometriei plane, nu e prin nimic inferior calitativ sau mai puţin interesant decît efortul lui Euclid. Iar valoarea socială a unei idei filozofice nu stă în adecvarea ei ultimă, ci în fecunditatea ei: în felul în care ajută spiritelor frămîntate ale vremii să se dumirească sau să se echilibreze.

Nu trebuie deci să mire dacă, în aceste cursuri, se vor găsi — numai uneori cu referinţe explicite — idei sau teme ce se pot regăsi în gîndirea altor filozofi. Ceea ce importă este numai organicitatea integrării lor în mersul gîndirii sale proprii, felul în care fac bloc cu neliniştile sale vii, izvorînd şi alinîndu-se din ele.

Nae Ionescu obişnuia să-i deosebească, în glumă, pe cei care vorbesc „de" un anumit lucru de acei care vorbesc „despre" el. Istoria oricărei discipline filozofice, constituind, de obicei, un simplu rezumat al gîndirii altora, înfăţişează tipul caracteristic al acestui fel de pseudoactivitate filozofică de care se lepăda Profesorul.

Cititorii acestui curs de *Istorie a logicii* vor avea surpriza — şi poate unii şi decepţia — să constate că, în el, Nae Ionescu n-a rezumat nici unul din sistemele de logică ale vreunuia din filozofii de care s-a ocupat, şi, ca atare, cititul cursului nu-i dispensează de îndatorirea de a recurge la cercetarea directă a textelor puse în discuţie sau — în lipsa lor — măcar la „manualul" de istorie a filozofiei.

Înseamnă oare aceasta că strădania lui de a face un curs de istorie a logicii e fără sens? Că cititorul nu află nici un rod din contactul cu acesta? Dimpotrivă.

Ceea ce caută Nae Ionescu în acest curs — şi ceea ce află de la el cititorul urmărindu-l — este cu totul altceva decît adunare de material, reconstituire schematică a gîndirii cutărui sau cutărui logician.

Atacînd problema istoriei logicii ca tipologie a spiritului uman, Nae Ionescu supune gîndirea logică, aşa cum se găseşte formulată de-a lungul istoriei, unei operaţii asemănătoare aceleia a unui naturalist, care descrie varietăţile unei anumite specii şi caută să lămurească sensul lor funcţional, forma de echilibru intern pe care o reprezintă fiecare şi forma de echilibru în raport cu mediul în care subzistă.

Nu înşirarea poziţiilor aflăm deci aici, cu expunerea argumentelor respective, ci firul lor călăuzitor, substratul pe care se constituie, presupoziţiile de la care pleacă şi intenţiile pe care se susţine efortul de filozofare asupra problemelor logice

al fiecărui filozof care reprezintă o varietate originală a acestui fel de operaţie şi, apoi, felul în care acest efort se integrează, pe de o parte, în sistematica specială a gîndirii filozofului respectiv, pe de alta — în problematica generală a epocii corespunzătoare.

Ceea ce caută deci, în primul rînd, Nae Ionescu este să înţeleagă viaţa formelor unei activităţi şi semnificaţia fiecăreia din forme pentru strădania spiritului omenesc; felul în care efortul de a desluşi „ce este" un lucru sau de „a pune lucrurile în legătură unele cu altele" trădează anumite concepţii de ansamblu ale universului gîndit.

Urmărind cu Nae Ionescu drama spirituală pe care o constituie încercarea cugetului omenesc de a formula ceea ce ştie şi ispitele care o pîndesc: pierderea în abstracţie sau rătăcirea în concret, greutatea de a se-ntoarce din văzduh, cînd a pierdut piciorul, şi piedicile care stau în calea ridicării din cădere, cînd s-a lipit de pământ, îţi dai seama că nu e vorba de lucruri moarte ale trecutului filozofic, ci de o luptă între vii. Cu alte cuvinte, că nu e deloc vorba de un curs „despre" filozofie şi filozofi, ci chiar de un curs „de" filozofie, în care însă problemele sînt atacate pieziş, cu ajutorul materialului istoric.

Cursul are deci o problematică actuală. Scopul lui este să pună în lumină rădăcinile şi condiţiile şi să cumpănească şansele de izbîndă ale încercărilor logicienilor contemporani de a depăşi conflictul interior, iscat între logica predicaţiei şi logica relaţiei, relativizînd substanţa şi substanţializînd relaţia.

Obiectul logicii fiind pentru Nae Ionescu „gîndirea formulată", istoria logicii înfăţişează pentru el drama încercărilor de formulare a acestei gîndiri. Nae Ionescu nu găseşte în această problemă o formulă de echilibru stabil. Istoria logicii rămîne pe terenul ei propriu, pentru el, o problemă deschisă.

Întrebarea din care izvorăşte acest curs nu e deci străină de nedumerirea meşterului pârvanic: „Este viaţa tăcere, sau e vorbă?"

Cadrul acestei probleme — care e însă pentru Nae Ionescu? Dificultăţile formulării, care fac obiectul acestei istorii (căci fericiţii n-au istorie) sînt ele ale gîndului, sau ale formulării?

E vorba aci de un conflict izolat, sau de un caz particular al unei probleme mai vaste?

În această dezbatere, Nae Ionescu ia atitudine, şi cursul arată temeiurile acestei atitudini: legătura ce există între predominarea tipului de gîndire substanţialist, ori a celui relaţionist, şi structura generală a spiritului epocii.

Pentru cei care caută să situeze locul acestui curs în ansamblul gîndirii filozofice a lui Nae Ionescu, lucrurile capătă şi un alt sens.

Dacă ne amintim că pentru Nae Ionescu Cuvîntul nu e altul decît Logosul divin[15], a cărui dramă ne-a înfăţişat-o cîndva limpede[16]; că formularea e un fel de a lua trup al inefabilului, că, cu tot învăţămîntul său realist, Nae Ionescu a socotit aproape întotdeauna — alături de majoritatea teologiei răsăritene şi împotriva aristotelismului apusean şi modern — că virtualul este mai plin de existenţă, mai real decît actualul, trecerea de la putere la act fiind o pierdere, nu un adaos de fiinţă; dacă ne mai amintim că Nae Ionescu ne vorbea adeseori — ultima oară cu puţine zile înainte de a muri — de o logică ortodoxă, în care faptul cunoaşterii ar fi referit explicit la cădere şi la întrupare; sau că lecţia lui inaugurală a avut ca obiect „dragostea ca mijloc de cunoaştere" şi, în sfîrşit, că, ori de cîte ori a atins problema, Nae Ionescu a înfăţişat comunitatea de dragoste a bisericii lui Cristos ca singurul stîlp şi îndreptar al Adevărului[17], ne dăm seama că *Istoria logicii ca tipologie a spiritului uman* nu este decît o predoslovie pentru o teorie a cunoaşterii şi o metafizică teistă, din care ne-au rămas unele părţi[18].

O pregătire al cărei sens este acesta: încercările minţii omeneşti de a formula adevărul — de vreme ce fac parte din lumea în care libertatea, cu posibilitatea păcatului, a abătut tiparul firii — sînt solidare cu căderea copleşitoare a cosmosului întreg şi deci în neputinţă de a-şi depăşi infirmităţile fără contradicţie.

Ca atare, efortul minţii omeneşti după adevăr este părtaş întregului suspin al firii către Dumnezeu; iar „îndreptarea minţii" e legată mai mult de rugăciune şi de lucrarea mîntui-

toare a lui Dumnezeu decît de procesul firesc de raţionalizare matematizantă şi de universalizare moralizantă prin faptă, pe care l-au substituit sfinţeniei: Descartes, Spinoza, Kant şi cei de un rînd cu aceştia, filozofi împotriva cărora se îndreaptă, în primul rînd, învăţămîntul lui Nae Ionescu[19].

MIRCEA VULCĂNESCU
CONSTANTIN NOICA

CURS DE ISTORIE A LOGICII

1929/1930

I

CAUZALITATE EFICIENTĂ SAU TIPOLOGIE?

1. Necesitatea didactică a cursului de istorie a logicii. 2. Concepţia dinamistă a istoriei. 3. Paralogismul hegelianismului: timpul generator al evenimentelor. 4. Corelaţia evenimentelor *în* timp. Sensul expresiei: „semnele vremii". 5. Descrierea şi tipologia în istorie. 6. Tipologia în istoria logicii.

1. Cursul de anul acesta izvorăşte mai mult din necesităţi didactice decît din preocupările mele personale. Din acest punct de vedere, este evident că eu sînt, personal, dezavantajat. D-voastre aveţi, asupra noastră, avantajul că vă schimbaţi mereu şi că întineriţi întotdeauna; noi, care stăm pe scaunul acesta, avem dimpotrivă dezavantajul că, rămînînd aceiaşi, trebuie să îmbătrînim. Aşa că noi avem de făcut, faţă de d-voastre, un efort în plus: acela de a ne ţine tineri mereu. Această tinereţe însă nu se poate căpăta decît printr-o continuă activitate lăuntrică, care este singura condiţie a tinereţii veşnice. O asemenea activitate lăuntrică se exercită cu atît mai greu cu cît temele asupra cărora trebuie să ne încordăm revin. Tinereţea noastră este în funcţie de noutatea noastră, dar ritmul didactico-academic este un impediment al acestei tinereţi, pentru că ne forţează să ne întoarcem către unele lucruri asupra cărora am gîndit şi asupra cărora uneori nu mai avem nimic de adăugat. Este, între altele, cazul cursului de istorie a logicii[1], pe care l-am mai făcut o dată, înaintea altui auditoriu decît cel de astăzi, şi care, din necesităţi didactice, urmează să ne preocupe şi în anul acesta.

Un curs de filozofie este întotdeauna ceva nou; atunci cînd este în adevăr un curs de filozofie. El se cristalizează numai în timp; gîndirea şerpuieşte, stăruie, se împiedică asupra diferitelor obiecte pe care le studiază şi, încetul cu încetul, se pre-

cizează: astăzi o problemă, mîine alta, pînă se întregeşte toată materia respectivă într-un tot.

Cu acest curs de istorie a logicii, mi s-a întîmplat un lucru ciudat: el a ieşit gata dintr-o dată, cam aşa cum a ieşit — să zicem, printr-o comparaţie nepotrivită — Minerva gata înarmată din capul lui Iupiter. Aşa că schema generală a cursului de anul acesta este, în linii mari, tot vechea schemă a cursului pe care l-am făcut acum trei-patru ani.

Evident, el nu va lua înfăţişarea unui curs obişnuit de istorie a filozofiei; nu pentru că aş fi descoperit eu ceva nou şi nici pentru că aş vrea să fac altfel decît lumea cealaltă, ci pentru că mie mi se pare că, aşa cum se face în genere istoria, mai ales în domeniul disciplinelor spirituale, ea foloseşte o formă greşită, întrucît este irevelantă.

2. De obicei, istoria este considerată în primul rînd ca un fel de înşiruire a evenimentelor, în funcţie de timp, şi atunci se încearcă să se surprindă, pe această curbă a timpului, diferite momente caracteristice, din care apoi se desprinde un fel de diagramă a unui proces unitar. Este o metodă pe care o întrebuinţăm, fără să ne dăm seama, sub influenţa lui Hegel. Acesta e un filozof pe care nu-l citeşte nimeni şi pe care-l înţeleg şi mai puţini. Dar, o dată citit, el trece totuşi, în anumite forme fundamentale, în mintea noastră, a tuturor. Şi lucrul este, de altfel, firesc pentru felul nostru de a înţelege istoria.

Acest fel de a face istoria are la bază un soi de presupoziţie dinamistă; adică, în loc să spunem, cum de fapt ar trebui, că timpul este locul evenimentelor, spunem că timpul este suportul, resortul, motorul evenimentelor; că, prin urmare, timpul este o realitate, care există în ea însăşi şi care creează, în desfăşurarea lor, anumite forme; dar că toate formele acestea sînt pasibile de integrare într-un proces organic unitar.

3. Părerea aceasta nu pot s-o împărtăşesc. Fără îndoială că este foarte atrăgătoare, mai ales prin tendinţa de a descoperi, în desfăşurarea evenimentelor, o semnificare şi configuraţie precise. Mintea noastră nu poate, în genere, să cunoască realitatea decît creînd înăuntrul ei anumite ritmuri, anumite re-

peţiri. De aceea, este mai convenabil, pentru ea, să înţeleagă istoria în funcţie de o unitate care se realizează. Întrebarea este însă dacă această unitate care se realizează există în adevăr sau dacă nu cumva ea este, pur şi simplu, o născocire a minţii noastre. Pentru că, fără îndoială, şi creaţiile minţii noastre sînt interesante; numai că pot să fie interesante întru cît sînt creaţii ale minţii noastre, nu întru cît în adevăr răsfrîng o realitate.

Prin urmare, trebuie să facem o deosebire netă între ceea ce am vrea noi să fie în realitate şi ceea ce este acolo în adevăr. Iar, în această realitate, ceea ce este sînt lucrurile şi evenimentele; care fără îndoială că au un început şi un sfîrşit; şi care au o legătură cu ceea ce a fost şi cu ceea ce va să fie; care adică au rădăcini şi deschid mai departe perspective. Dar de aci şi pînă la a afirma că legăturile acestea se fac pe o singură linie de evoluţie istorică este o mare deosebire.

Impresia mea este că, de îndată ce constatăm că există obiecte — care pot să fie obiecte materiale, evenimente sau orice am vrea —, de îndată ce există obiecte ale cunoaşterii, cel mai bun lucru este să procedăm la cunoaşterea lor; iar cea mai apropiată metodă de cunoaştere a lor este studiul lor, în ele însele, şi pe urmă, ca să zicem aşa, un fel de comparare a lor între ele. Cu alte cuvinte, metoda care trebuie să prezideze şi la cunoaşterea istorică, adică şi la cunoaşterea desfăşurării evenimentelor în timp — cum se spune cu un termen fals —, trebuie să fie tot metoda cunoaşterii obişnuite; adică trebuie să ajungem, dacă procedăm ştiinţificeşte şi după logica noastră obişnuită, tot la anumite concepte. Ceea ce înseamnează că cunoaşterea istorică începe să devină, după această metodă, la fel cu cea întrebuinţată în ştiinţele naturale. Este adevărat că ştiinţele naturale însele au ajuns, la un moment dat, să înserieze evenimentele, de unde şi teoria evoluţionistă. Teoria evoluţionistă însă nu condiţionează ştiinţele naturale, ci vrea să explice anumite evenimente pe care le studiem în ştiinţele naturale; pe cîtă vreme în istorie, şi mai ales în istoria nouă — cum spun pretenţios istoricii —, înserierea în timp şi stabilirea de serii, unele monolineare, pare a forma însăşi esenţa întîmplărilor istorice. Şi tocmai împotriva acestui fapt trebuie noi să protestăm.

Dacă, după cunoaşterea evenimentelor aşa cum sînt ele, am vrea să le şi înseriem, adică să găsim un sens istoriei, aceasta ar fi o pretenţie îndreptăţită; dar îndreptăţită numai în măsura în care ea ar răsfrînge ceva din realitate. Dacă eu, din capul locului, definesc istoria ca înseriere lineară a evenimentelor, aceasta însemnează să prejudec asupra realităţii istorice. După cum în ştiinţele naturale nu procedez anunţînd că ştiinţa vieţii este evoluţionistă sau că ea se rezolvă în evoluţionism, tot aşa nu pot să procedez în istorie spunînd, de la început, că ştiinţa istoriei se rezolvă în înserierea monolineară sau plurilineară a faptelor.

4. Consideraţiile mele sînt de natură să stabilească un fapt ceva mai deosebit decît acela care vă stă la îndemînă din cercetările, poate, şi ale d-voastre personal. Anume faptul, pe care-l subliniam şi în alte dăţi, că aceea ce ne interesează pe noi este forma tipică de viaţă istorică, nu înserierea diferitelor evenimente; adică nu ne interesează cunoaşterea evenimentelor şi stabilirea curbei de curgere, ci realităţile aşa cum cad ele sub ochii noştri. Ce facem noi cu aceste realităţi ca să le înţelegem, aceasta este o altă chestiune: dar faptul fundamental de la care plecăm este evenimentul care se petrece sub ochii noştri, în prezent, sau se petrece sub ochii noştri altfel, ca o cunoştinţă în trecut.

Cu alte cuvinte, în adevăr, istoria întrebuinţează şi ea un material care este dat şi un material care trebuie să fie cunoscut în el însuşi. Dacă între obiectele acestea ale istoriei există şi o legătură oarecare, aceasta rămîne să se vadă. Evident, nu trebuie să uităm că evenimentul istoric se defineşte prin plasarea lui în timp, adică nu poate să fie eveniment istoric acela căruia nu-i recunoaştem o antecedenţă şi o consecvenţă. Numai în momentul în care pot să definesc, prin inserţiune, un eveniment între altele două, acel eveniment devine istoric. Sînt unele evenimente care-s preistorice, pentru că ele au cel mult o limită: limita dinspre noi; n-au însă limita cealaltă.

Vasăzică este adevărat că evenimentele istorice se definesc prin fixarea, prin asigurarea unui loc în timp; dar numai întru atît — repet — întru cît timpul este considerat ca *locul* eve-

nimentului şi nu ca *principiul creator* al evenimentului. Cu alte cuvinte, numai întru cît putem să lucrăm cu timpul dintr-un punct de vedere static, nu dinamic, izbutim să avem fenomenul în puritatea lui şi nu în ceea ce ar putea să-i adauge prejudecata că el ar fi purtat de către timp, că ar fi un produs al timpului.

Este adevărat că limbajul nostru este foarte defectuos din acest punct de vedere. Noi întrebuinţăm în fiecare moment, în viaţa noastră curentă, cuvinte care prejudecă asupra problemelor. De pildă, vorbim despre „semnele vremii", ca şi cum vremea ar fi ceva substanţial, existînd în ea însăşi şi avînd anumite semne caracteristice, iar evenimentul n-ar fi decît o manifestare, un semn al vremii. Acest fel defectuos de a ne exprima, în ultimă analiză, este tot hegelianism; însă, evident, noi întrebuinţăm în genere cuvinte al căror sens este corupt, dar noi ne facem dificultăţi: ştim că sensul este corupt şi tot îl întrebuinţăm. Cînd este însă vorba să ne dăm seama de ceea ce vrem să facem într-adevăr, atunci trebuie să ţinem seama că întrebuinţăm cuvinte cu sens corupt. Vasăzică, dacă întrebuinţăm asemenea cuvinte corupte, nu trebuie să deducem de aci că în adevăr considerăm vremea drept ceva substanţial, existînd în sine; ci, pur şi simplu, ca loc al evenimentelor.

Nu este mai puţin adevărat totuşi că şi expresia „semnele vremii" îşi are o semnificaţie care corespunde realităţii, dar în alt sens decît acela în care vorbesc eu. Şi anume: este adevărat că evenimentele care se întîmplă în acelaşi timp au o legătură între ele, că ele sînt prinse toate ca într-un fel de reţea şi că în adevăr ele îşi corespund într-un anumit fel. Adică, elementele constitutive ale unei stări de lucruri, într-un anumit moment, stau într-o strictă corelaţie, care poate sau nu poate să fie cunoscută de noi, în total sau în parte. Dacă stabilim însă principiul fundamental că există o corelaţie esenţială între diferitele componente ale unei stări de lucruri, atunci trebuie să deducem imediat că, din cunoaşterea cîtorva din aceste elemente, se poate construi întreg contextul, întreg complexul de evenimente, care constituie starea de lucruri de care ne preocupăm. Este, într-un oarecare fel, ceea ce fac biologii. Cu-

vier ştiţi că cerea un os, pentru ca din el să construiască un animal întreg. Ce înseamnează aceasta? Că există anumite formule de echilibru, care sînt caracteristice pentru un tot organic. D-voastre nu aveţi timp să vă ocupaţi şi de alte lucruri în afară de filozofie, dar aţi putea să auziţi foarte multe lucruri interesante aci, în Bucureşti, şi între altele cred că rareori ar putea să audieze cineva un curs mai folositor, din punctul de vedere al gîndirii şi înţelegerii realităţii, decît cursul pe care-l face, la Facultatea de Medicină, dl profesor Rainer[2]. Minunate metode de înţelegere a realităţii sînt la îndemîna acelora care vor să înţeleagă şi vor să-l asculte pe dl Rainer. Mi-a venit lucrul acesta în minte, pentru că tocmai cu asemenea chestiuni se ocupă d-sa, între altele cu ceea ce s-a numit mecanica mişcărilor sau mecanica corpului omenesc în genere.

Poate că aţi văzut aci, în Bucureşti, o carte[3] groasă a dlui Henric Sanielevici, care pleacă de la acelaşi punct de vedere: corelaţia care există între diferitele elemente ale unui tot, ale unui complex de împrejurări. Dacă prin urmare există corelaţie şi dacă, din anumite elemente caracteristice, putem să construim un complex, înseamnează că acel complex se ţine ca un tot unitar şi organic; şi, atunci, evident că fiecare din elemente împlineşte un fel de funcţie de reprezentare simbolică pentru totul din care este desprins.

Prin urmare, în adevăr se poate vorbi de semnele sau caracteristicile unui complex şi se poate vorbi şi de „semnele vremii", întru cît sub această expresie se înţelege o stare dată într-un anumit moment. Aceasta nu înseamnează că momentul este revelant pentru starea de lucruri, ci pur şi simplu că starea de lucruri s-a generalizat în acel moment. Eu, vorbind acum, la ora 6 fără 17 minute, spun un anumit cuvînt. Evident că există o legătură între această oră şi cuvîntul pe care-l spun, cuvîntul adică s-a plasat în acest moment; dar nu există nici o legătură organică între cuvînt şi oră, pentru că acest cuvînt puteam să-l spun şi la ora 5 fără 18 minute.

Prin urmare, se poate deduce, din cele spuse, nu numai că timpul nu este revelant pentru întîmplări, ci, dimpotrivă, el se defineşte prin întîmplările care au loc în el. Pentru că ce însem-

nează în definitiv ora 6 fără 17 minute? Însemnează că indicatoarele stau într-un anumit punct pe cadranul ceasului. Prin urmare, inversul este adevărat: nu evenimentele sînt purtate de timp, ci timpul se defineşte prin evenimente; luăm cunoştinţă de existenţa timpului prin evenimentele care se întîmplă în el. Evident, putem să spunem „semnele timpului", dar aceasta nu însemnează că semnele sînt ale timpului, ci ale complexului de împrejurări sau ale stării de lucruri care se întîmplă în timp.

5. Dacă aşa se petrec lucrurile în realitate şi dacă ceea ce ne preocupă şi trebuie să ne preocupe sînt evenimentele şi nu ceea ce am putea bănui că este resortul intim al acestor evenimente, dacă în adevăr particularul este real şi nu mecanismul, pe care unii îl bănuiesc lăuntric, dar care poate să fie sau poate să nu fie mecanismul lăuntric, atunci preocuparea noastră către acest particular merge.

Dar cercetarea particularului sau a evenimentului de la care plecăm în studiul nostru nu se poate face, propriu-zis, în el însuşi. Se face şi în el, în elementele lui, dar se face şi în comparaţie cu alte evenimente concrete: obiectele istoriei sînt pasibile de comparare şi trebuie să fie comparate, pentru ca să poată fi cunoscute şi înţelese. Aceasta însemnează că metoda, pe care trebuie să o întrebuinţăm în cercetarea istorică, deci şi în istoria logicii, este tot descrierea. Descrierea evenimentelor este metoda fundamentală a ştiinţelor istorice, pe care o vom întrebuinţa şi noi în istoria logicii. Dar descrierea presupune anumite alte metode de lucru, care au ca principiu, ca mecanism lăuntric, compararea şi care, în cea mai caracteristică formă, sînt cunoscute sub numele de clasificare.

Împotriva clasificării se ridică o mulţime de obiecţii, şi cineva dintre d-voastre, care este de faţă, făcea o observaţie foarte judicioasă şi foarte adîncă, spunînd că clasificarea este totuşi o metodă foarte fecundă, atunci cînd interesul nostru merge la obiect şi la gradul de realitate a obiectului; pentru că, dacă există o ierarhizare a obiectelor după gradul de realitate, după cantitatea de realitate pe care o închid, atunci este evident că clasificarea obiectelor este mai mult decît o clasificare meca-

nică: este o clasificare ce ne pune pe urma sensului şi esenţialităţii existenţei.

Dar, chiar lăsînd deoparte acest fel de a considera lucrurile, care este foarte just, clasificarea încă este revelantă pentru cercetările istorice, deoarece cu ajutorul ei putem stabili anumite asemănări între evenimente, independent de timpul în care evenimentele s-au produs.

Faptul că există asemănări între evenimente a izbit întotdeauna mintea istoricilor, care au căutat să găsească tot felul de explicaţii. Dar, cum prejudecata fundamentală a tuturor istoricilor este înserierea în timp a evenimentelor, ei caută o explicaţie care să ţină seamă şi de asemănarea evenimentelor, şi de curgerea timpului; şi atunci a venit, după cum ştiţi, teoria lui Vico, „*corsi e ricorsi*"[4], adică întoarcerile ciclice ale istoriei, şi mai tîrziu teoria lui Kant, evoluţia helicoidală, spirală a istoriei. Eu nu ştiu dacă în adevăr este nevoie şi de ciclurile lui Vico şi de helicoidala lui Kant, dar cred că ceea ce se poate spune cu precizie şi cu oarecare siguranţă este că există anumite asemănări între evenimente, independent de timpul în care ele se produc. Şi, atunci, asemănările de evenimente trebuie să creeze tipuri de evenimente, adică realităţile se manifestă în diferite locuri şi în diferite timpuri cam în acelaşi fel. Există înfăţişări tipice ale realităţii.

Prin urmare, compararea diferitelor evenimente ne pune pe urma constatării unor tipuri de evenimente. Există aceste tipuri în realitate? Impresia mea este că da; că mai degrabă există aceste tipuri decît evenimentele concrete; că realitatea esenţială revine mai degrabă tipului decît evenimentului concret. Dar aceasta este o altă chestiune, care depăşeşte cadrul metodic al consideraţiilor de astăzi. Noi trebuie să reţinem numai că, de îndată ce există tipuri, ele urmează să fie studiate ca atare.

6. Deci, ca să ne întoarcem la obiectul care ne preocupă, la logică, la gîndirea în cadrul logicii, aşa cum s-a făcut ea în istoria omenirii, trebuie să căutăm evenimentele caracteristice şi pe urmă să vedem dacă ele se subsumează în adevăr şi participă oarecum la anumite tipuri.

Înţelegerea pe care noi vrem s-o aducem, prin urmare, în istoria logicii este ceea ce se obţine prin mergere la tip. Ca să prejudecăm asupra lucrurilor despre care ne vom întreţine mai tîrziu: dacă, de pildă, constat că, într-un anumit moment, există un anumit tip de judecată, voi parveni să înţeleg mai bine acest fel de judecată dacă voi găsi, în alt timp şi în alt loc, un fel de judecată asemănător cu acel care mă preocupa pe mine pînă acum. Cu alte cuvinte, metoda aceasta, a tipurilor logice, nu duce la o înţelegere, la o explicare cauzală a realităţii, ci, dimpotrivă, la o explicare obiectivă, la descrierea realităţii şi la înţelegerea ei oarecum intuitivă. Ceea ce urmăresc eu este să văd obiectul şi să am datele cunoaşterii; să am pregătirea aperceptivă pentru ca să pot vedea aceste evenimente. Cu o analogie mai grosolană, lucrurile stau cam aşa: dacă eu, de pildă, sînt miop sau presbit, trebuie să pun un anumit fel de lentile, pentru ca să văd mai bine decît cu ochiul meu liber. În acelaşi fel trebuie să înţelegem şi atitudinea noastră faţă de faptul istoric: eu trebuie să am pregătirea ca să pot vedea acest fapt.

Un fapt absolut nou nu pot să văd. Pentru ca să-l văd bine, trebuie să mă uit de mai multe ori la el. Cu cît faptul e mai nou, cu atît pot să-l văd mai puţin bine. Este foarte cunoscută observaţia că, dacă voi vedea doi negri pe stradă, unul astăzi şi altul mîine, niciodată nu voi şti dacă este acelaşi negru sau sînt doi negri deosebiţi, pentru că noi nu sîntem obişnuiţi cu chipurile de negri şi nu putem stabili anumite trăsături specifice. Ceea ce ne izbeşte pe noi este culoarea de negru şi o anumită conformaţie generală, structurală, care este aceeaşi la toţi negrii. La prima vedere, noi nu deosebim decît ceea ce am numi caracteristic şi general, sau, într-un anumit fel, caracterul esenţial al tipului. Deci ceea ce cunoaştem noi mai întîi, într-un obiect oarecare, este tipul obiectului şi pe urmă obiectul însuşi. Aceasta urmărim noi aci: să căpătăm destule elemente pentru ca să putem vedea tipurile logice. Şi vom izbuti să înţelegem, să cunoaştem istoria logicii atunci cînd vom izbuti să vedem cu precizie cum se îmbină evenimentele în logică. În explicarea cauzală, istoria are pretenţia că lămureşte cauzele lucrurilor. Eu v-am spus-o şi altădată: n-am înţeles niciodată ce este

cauzalitatea şi n-am înţeles niciodată care este valoarea explicativă a cauzalităţii; pentru că, în afară de o anumită formă metafizică a cauzalităţii, care este creaţiunea, nu există putinţă de explicare cauzală a lucrurilor. Ceea ce numim noi cauzalitate este, de fapt, întotdeauna o corelaţie între evenimente. Eu pot să spun că acest ceas merge, pentru că l-am întors. Exact, eu trebuie să spun altfel: că întorc ceasul şi el merge, că în adevăr aceste două fenomene sînt corelate. Nu spun: merge ceasul pentru că l-am întors, sau, am întors ceasul, deci el trebuie să meargă, fiindcă mişcarea aceea ar fi cauzată de întoarcere. Nu. Ci spun: mişcarea aceea se leagă, într-un anumit fel, cu fenomenul întoarcerii; atît şi nimic mai mult. Eu nu pot să spun de pildă că, dacă întorc comutatorul, se stinge lumina, deci întoarcerea comutatorului este pricina stingerii luminii; ci spun, pur şi simplu, că stingerea luminii este corelată cu întoarcerea comutatorului. Aceasta este ceea ce îmi este permis să spun în chip controlat. Deci ceea ce lumea numeşte explicaţie prin cauză, eu aş numi pur şi simplu corelaţie. Dacă corelaţia are şi un resort intim, o necesitate lăuntrică, este o altă chestiune. În orice caz, explicarea ştiinţifică, sau cauzalitatea ştiinţifică, nu poate să fie „explicare", ci este pur şi simplu înfăţişare.

Ei bine, în acelaşi fel se urmăreşte înfăţişarea şi aceeaşi este metoda pe care o vom întrebuinţa la cursul de istorie a logicii: vrem să înfăţişăm înaintea d-voastre tipuri sau evenimente din istoria logicii, pentru ca să înţelegem, pe cît se poate, aceste evenimente, în funcţie de tipurile cărora li se subsumează. Despre o interpretare evolutivă şi dinamică a tipurilor şi a eforturilor la oameni nu poate să fie nici un fel de vorbă, şi aceasta pentru motivul pe care vi l-am înfăţişat încă de la început, pentru motivul că nu putem să considerăm timpul ca motor al evenimentelor, ci pur şi simplu ca loc în care ele se petrec.

II

PERIOADELE ÎN ISTORIA LOGICII

1. Problema prelegerii precedente. 2. Orice clasificare închide un element subiectiv. 3. Clasificarea istoriei universale şi clasificarea istoriei filozofiei. 4. Caracterul arbitrar al epocilor din istoria filozofiei. 5. Renaşterea, linie de demarcaţie în istoria culturii în genere şi în istoria logicii. 6. Vremea noastră, a doua linie de demarcaţie în istoria omenirii.

1. Am încercat, în convorbirea trecută, să vă înfăţişez metoda şi punctul de vedere pe care le voi urma în această schiţă de istorie a logicii.

Ceea ce era caracteristic, în acest punct de vedere, era faptul că nu pot să înţeleg istoria în funcţie de timp, ci numai în funcţie de evenimente; că, prin urmare, nu există un suport al evenimentelor care se numeşte timp şi care ar fi dătător de seamă pentru însuşirea evenimentelor, ci că întîmplările sînt acelea care, întru cît sînt întîmplări, se plasează pur şi simplu în timp. Unităţile mari, care se pot stabili în aceste întîmplări, nu rezultă, prin urmare, din înserierea lor în timp, ci din asemănările, din identităţile principiale şi structurale pe care aceste evenimente le prezintă între ele.

Metodei hegeliene de interpretare dinamică a istoriei îi opunem, prin urmare, un punct de vedere esenţial static şi ajungem la încheierea că, din acest punct de vedere, se pot desprinde, în pluralitatea şi diversitatea evenimentelor, anumite tipuri. N-am stăruit asupra naturii şi funcţiei acestor tipuri, pentru că ele constituie o clasă de obiecte aparte, fără îndoială de foarte mare însemnătate, a căror cercetare duce în adevăr la rezultate surprinzătoare pentru înţelegerea şi valorificarea realităţii, dar care nu face parte propriu-zis dintr-un curs de

istorie a logicii şi nici măcar din propedeutica acestui curs; locul unei asemenea cercetări este într-un curs de metafizică.

2. Ceea ce trebuie să urmărim noi, în cursul de istorie a logicii, este, prin urmare, cum spuneam, stabilirea unor anumite tipuri. Este însă adevărat că tipurile acestea se plasează în timp şi că în fapt avem să lucrăm, într-un oarecare fel, şi cu timpul, adică sîntem ţinuţi să facem anumite împărţiri, care trebuie să aibă corespondentul lor în timp.

Nu trebuie să confundăm însă aceste împărţiri în timp cu realitatea însăşi. Această rezervă trebuie făcută de la început. Orice împărţire a evenimentelor închide în ea ceva arbitrar, pentru că întotdeauna clasificările de soiul acesta implică un punct de vedere. Fenomenele, evenimentele, faptele se pot clasa, dar întotdeauna există un criteriu de clasificare a lor. Acest criteriu reprezintă întotdeauna o atitudine personală a operatorului asupra realităţii, reprezintă un coeficient de spontaneitate al acestui operator, şi ca atare clasificarea nu-şi are îndreptăţirea numai în obiecte; pentru că aceleaşi obiecte pot fi clasate în diferite categorii, după sistemul de clasificare în care pot intra; există însă, într-o bună clasificare — ceea ce ştiţi din logică —, un singur loc pe care-l ocupă un obiect, dintr-un punct de vedere. Vasăzică, de îndată ce există o multiplicitate de puncte de vedere, alegerea unuia din ele este întotdeauna un act de iniţiativă personală, şi ca atare un element subiectiv intră întotdeauna într-o clasificare.

În ceea ce priveşte stabilirea grupelor mari de fapte, aşa cum ele se succed în timp, şi despre ea trebuie să spun că nu este pur obiectivă, mai întîi pentru că orice clasificare sau împărţire de asemenea natură închide în ea un element de arbitrar. Faptele, fără îndoială, pot să se aşeze în aceeaşi grupă, dar nu se pot aşeza fără nici un rest. Există, cu alte cuvinte, un coeficient de personal pentru fiecare fapt concret.

3. Dar mai este ceva. Atunci cînd facem o împărţire în timp, prin urmare o împărţire după obiecte, cum vorbeam adineauri, iarăşi trebuie să stabilim că există mai multe puncte de vedere din care această împărţire se poate face. De pildă, eu pot să

fac o împărţire a istoriei după felul armelor întrebuinţate în război, aşa cum pot să fac una după instrumentele de schimb. Oricare punct de vedere este tot aşa de îndreptăţit. Ceea ce prezintă istoricii în genere ca perioade ale istoriei universale este tot ce poate să fie mai arbitrar, pentru că, dacă-l vei întreba mai de îndeaproape pe un istoric care a fost criteriul de delimitare a diferitelor epoci istorice, nici unul nu va putea s-o spună cu precizie. În genere, istoria universală are cele mai puţin precise criterii de împărţire a epocilor şi de clasificare a evenimentelor, tocmai pentru că ea este datoare să se raporteze la tot complexul vieţii. Astfel încît, cu cît mergi mai înspre istoria universală, cu atît epocile sînt mai arbitrare; cu cît te cobori mai înspre o ramură specială de activitate omenească, cu atît criteriile de delimitare sînt mai precise, cu atît prin urmare şi epocile determinate închid în ele mai puţin arbitrar.

În ceea ce ne priveşte pe noi, care sîntem preocupaţi de felul în care a fost făcută ştiinţa logicii în decursul veacurilor — şi nu de felul în care a funcţionat logic mintea omenească, pentru că nu facem istoria funcţiilor logice, ci istoria literaturii logice —, problema este relativ simplă şi relativ comod de rezolvat. Există însă un impediment, şi anume impedimentul care ne vine din aşa-numita istorie a filozofiei: de îndată ce logica este o disciplină filozofică, de îndată ce se încadrează în această activitate a spiritului uman, filozofia, cel mai simplu lucru ar fi să împărţim şi noi istoria logicii după istoria filozofiei: pentru că, în definitiv, de îndată ce în sufletul omenesc toate faptele sînt corelative, ar însemna că delimitările, pentru istoria logicii, trebuie să fie aceleaşi ca şi delimitările pentru istoria filozofiei.

Aşa ar fi să fie, dacă lucrurile s-ar prezenta logic.

4. De ce nu-mi convine însă împărţirea făcută de istoria filozofiei, care poate să fie bună pentru istoria filozofiei? Pentru că, după socoteala mea de nespecialist, cînd trag o linie de despărţire între două epoci, însemnează că ea trebuie să nu mai fie întreruptă de nimic; adică e nevoie ca faptele dintr-un cîmp şi din celălalt să fie bine deosebite. Că faptele dintr-un cîmp pot să aibă rădăcini ascunse în cîmpul celălalt, aceasta

ar putea să fie aşa; dar cînd ies la suprafaţă, ele trebuie să fie într-o parte sau în alta a hotarului.

În istoria filozofiei, întru cît aş putea eu să judec din punctul de vedere al istoriei logicii, lucrurile nu se petrec chiar aşa; şi anume, noi am auzit de istoria filozofiei antice, de istoria filozofiei medievale, de istoria filozofiei moderne şi contemporane. Dacă băgaţi bine de seamă, numele sînt cam aceleaşi cu cele pe care le întrebuinţează istoria universală; însă nu trebuie să vă lăsaţi furaţi de aparenţe: împărţirile sînt altele, pentru că, după cîte ştim noi, epoca antică, în istoria universală, se sfîrşeşte, parcă, cu căderea Romei, iar epoca antică, în istoria filozofiei, se sfîrşeşte cu desfiinţarea şcolii din Atena. Prin urmare, nu se suprapun, deşi numele sînt aceleaşi, cele două epoci antice din istoria universală şi din istoria filozofiei. De fapt, n-ar trebui să fie aşa, pentru că de îndată ce este o împărţire, în istoria universală, atunci această împărţire trebuie să aibă caracteristici bine definite, care să străbată tot domeniul realităţii într-un moment dat. Deci străbătînd domeniul vieţii politice sau al vieţii economice, în acelaşi fel ar trebui să străbată şi domeniul vieţii spirituale, pentru că este absolut imposibil să admitem că nu există corelaţie între aceste domenii. Orice formă de viaţă economică îşi are corelatul ei precis în domeniul vieţii spirituale.

Există prin urmare un fel de lege a simultaneităţii şi a corelaţiei elementelor constitutive ale vieţii în genere, peste care nu se poate trece în nici un chip, aşa că trebuie să fie un fel de greşeală de îndată ce epocile istoriei filozofiei nu corespund cu epocile istoriei universale. Dacă greşeala este a istoriei universale sau a istoriei filozofiei, iarăşi nu pot să spun, pentru că n-am dreptul să mă amestec în treburile acestea. Constat însă că, pentru istoria logicii, nu-mi convine deloc să admit împărţirea istoriei filozofiei, pentru un fapt foarte simplu; şi iată, am să vi-l spun: unul din foarte multele care se pot aduce în sprijinul afirmaţiei mele.

Cînd faci istoria filozofiei, mergi încetişor de pe la ionieni, prin Socrate, Platon şi toţi ceilalţi, şi ajungi cam pînă la anul 600, aflîndu-te tot în istoria filozofiei antice. Cunoaşteţi şcoala

din Atena, cînd este. Dincolo de şcoala din Atena, toată mistica alexandrină tot în istoria filozofiei antice greceşti intră. Şi, după ce ai ajuns în sfîrşit la Porfir, Iamblic şi Proclus, te-ai oprit şi zici: s-a isprăvit istoria filozofiei antice, şi acum s-o încep pe cea medievală! — Zici: la anul 100. — Cum la anul 100, ca să ajungi la anul 400-500? Zici: nu e nimic, acum începe filozofia creştină, iar ea se studiază în istoria filozofiei medievale. Orice manual de istorie a filozofiei aceste împărţiri le întrebuinţează.

Şi atunci nu prea înţeleg eu cum pot să las atîtea sute de ani după Cristos în istoria filozofiei vechi şi pe urmă să-i iau iarăşi, după Cristos, cu filozofia medievală; adică nu ştiu ce să fac cu aceşti 400 de ani, care sînt o dată în filozofia medievală şi altă dată în filozofia antică. De aceea spun: cum eu, spre fericirea şi liniştea mea sufletească, am fost scutit de specialitatea istoriei filozofiei — pentru că nu ştiu cum aş fi scos-o la capăt cu aceste grave probleme —, mă cantonez în logică şi zic: bine, d-voastre faceţi cum ştiţi acolo, ca să rezolvaţi această gravă problemă, şi eu o să văd cum am să mă descurc în treaba aceasta mai modestă — căci istoria logicii este un lucru de nimic.

5. Atunci vedeţi, schema aceasta de împărţire este fără îndoială sintetică. Nu se poate să fie altfel; într-un curs nu se poate expune lucrul analitic. Aceasta este operaţie de laborator, un asemenea lucru se poate face într-un seminar; la un curs, trebuie să expunem lucrurile sintetic. Este cam acelaşi lucru pe care l-a făcut Kant cu *Critica raţiunii pure* şi *Prolegomenele...* : un acelaşi obiect, expus din două puncte de vedere deosebite.

Deci, expunînd sintetic rezultatele obţinute într-o serie de cercetări, eu zic, mai întîi, că se poate trage o linie de demarcaţie, foarte puternică şi bine definită în domeniul logicii, care să meargă pe la Renaştere. Această linie de demarcaţie nu o aleg avînd în vedere numai faptele logice, sau numai faptele pasibile de istorie a logicii, ci privind în general evoluţia culturii omeneşti. Dacă criteriul meu de împărţire a faptelor s-ar sprijini pe o studiere numai a evenimentelor logicii, fără îndo-

ială că acest criteriu ar putea să fie foarte bun în ceea ce privește aceste fapte ale logicii; dar ar putea să fie mai puțin bun în ceea ce privește înțelegerea altor fapte.

Ceea ce urmărim noi însă este, cum spuneam și rîndul trecut, să ne dăm seama de legăturile structurale ale diferitelor forme de gîndire omenească. De aceea, linia de demarcație pe care o trag, în întreg domeniul realității, nu pornește numai de la cercetarea faptelor logicii, ci pornește în genere de la observarea, de sus, a întregii realități. De ce, de pildă, această linie de demarcație poate să ia locul, pe care l-am indicat eu, în Renaștere? Eu am ales locul acesta al Renașterii totuși arbitrar — vă spuneam că întotdeauna există un element de arbitrar în asemenea împărțiri —, am ales locul acesta pentru un motiv foarte simplu: pentru că el reprezintă punctul în care se separă cele mai multe domenii ale activității omenești. Renașterea este o răscruce, în același fel fundamentală pentru producția economică a vieții europene, ca și pentru viața religioasă, ca și pentru activitatea științifică.

Prin urmare, vedeți că acest punct prin care trag linia de demarcație are avantajul că este punctul de separație nu numai între faptele logicii, ci și între alte categorii de fapte. Ceea ce înseamnă că, oricît de arbitrară ar fi operația aceasta de separare, sînt mai multe șanse ca ea să corespundă și unei realități, decît dacă am face-o în alt punct. Pentru că dacă postulatul întregului curs de anul acesta, pe care-l enunțam rîndul trecut și-l repetăm acum: postulatul corelației formelor de viață, este într-adevăr valabil, este evident că, în momentul în care un maximum de forme de viață admit o soluție de continuitate, această soluție este mai degrabă fundată în real decît în arbitrarul nostru; cu alte cuvinte, riscăm mai puțin ca această împărțire să fie făcută de noi, decît ca această împărțire să fie descoperită de noi. Idealul cercetărilor istorice, și idealul judecării filozofice a istoriei, este să nu facem nimic, ci numai să descoperim ceva. Vasăzică noi să ne ținem cît mai mult de fapte și să admitem, în acele fapte, toate sistematizările pe care le introducem, iar toate să fie admise, pur și simplu, ca existînd în fapte; nu ca introduse de noi. Pentru că în felul acesta

se pot găsi o mulţime de formule după care să împărţim, să sistematizăm aceste fapte.

Dacă aş lua un obiect şi l-aş măsura de la un cap la altul şi apoi l-aş măsura iarăşi de sus în jos şi aş căuta să fac diferite combinaţii cu cifrele căpătate, pînă la urmă voi descoperi, într-o mie de combinaţii, şi două sau trei care să fie semnificative. Înseamnează aceasta că semnificaţia există în realitate? Se poate să fie şi aşa. Dar se poate ca această semnificare să fie pur şi simplu întîmplătoare. Vă gîndiţi d-voastre cîte combinaţii de acestea cu cifrele s-au făcut asupra marilor piramide egiptene; este o adevărată mistică rezultatul acestor calcule. Vă gîndiţi, de asemenea, cîte combinaţii fantastice se pot face studiind diferitele forme de natură: felul cum cristalizează apa îngheţată sau, în alte materii, felul cum se aşază fibrele într-un trunchi de pom ş.a.m.d. D-voastre ştiţi, pe de altă parte, iarăşi din studiile anterioare, că toate aceste operaţii au fost făcute şi că ceea ce se părea a fi semnificativ a fost punct de plecare pentru întregi activităţi. De pildă, aşa-numiţii cavaleri de *„Rose-croix"* (*„Rosenkreuz"*), un soi de francmasoni, pornesc de la un anumit fel de aşezare a fibrelor într-un trunchi de copac. Ei bine, interpretări pentru fapte se pot găsi o mulţime; imaginaţia noastră lucrează foarte febril, mai ales cînd ea nu lucrează în chip natural, ci sub imperiul unor anumite excitante.

Aceasta nu înseamnează să spunem: ceea ce am introdus noi în realitate există într-adevăr în realitatea aceasta. Stărui în acest lucru, care pare simplu în aparenţă, pentru că trebuie să ne ferim de a interveni în evenimente şi trebuie să luăm toate măsurile pentru ca coeficientul personal din generalizările noastre să fie redus la minimum posibil. Noi ne dăm seama că, omeneşte vorbind, reducerea la zero a acestei spontaneităţi e exclusă, dar nu e mai puţin adevărat că, dacă nu putem avea o reducere la zero, putem avea o reducere la cît mai aproape de zero. De aceea, linia de demarcaţie pe care am ales-o eu, Renaşterea, prezintă garanţii de obiectivitate: ea separă mai multe domenii de activitate omenească.

Eu aş fi putut alege căderea Romei. În aparenţă, cel puţin, această cădere a Romei este un fenomen foarte important isto-

ric. Sau Dumnezeu ştie dacă a fost important! Roma poate că o fi căzut cu două mii de ani înainte de a cădea. Pe mine întotdeauna mă amuză asemenea lucruri: cum le învăţăm noi şi cum sînt în realitate! Cînd te gîndeşti ce-o să se spună despre războiul nostru peste treizeci de ani! Cum vorbim noi de barbarii care, cu pîrjoale sub şaua calului şi cu săbiile în dinţi, făceau pîrjol în faţa lor. Cum a fost în realitate? Umblau oamenii cu vitele lor. Nu se făcea iarbă aci, treceau mai departe. Ca orice oameni de treabă, care aveau ceva de apărat, îşi formaseră un fel de poliţie locală, care, ca orice poliţie, era întrebuinţată şi pentru jaf, şi este foarte probabil prin urmare că aceasta este originea năvălirilor, cu cruzimile extraordinare pe care le făceau barbarii. Erau cumsecade, nu barbari, pentru că nu erau cruzi, ci pentru că erau necăjiţi şi proşti. „Barbar" era „bîlbîit"; cel care nu vorbea greceşte în vîrful limbii era bîlbîit; li se zicea barbari nu pentru că erau cruzi, ci pentru că erau neputincioşi.

Îmi aduc aminte de un foarte sugestiv tablou pe care ni l-a înfăţişat dl prof. Iorga cînd eram student: cum a căzut cetatea Gallipoli[5]. Noi eram învăţaţi că, la anul cutare, turcii au năvălit dărîmînd zidurile, au intrat în cetate şi au pus mîna pe ea. Nu e adevărat deloc! Zidurile n-au căzut pentru că le-au dărîmat turcii, ci pentru că a fost cutremur şi ele erau vechi; deci, dacă au căzut ele singure, nu erau ziduri de cetate, ci urme, vestigii de cetate. Turcii aceştia, care erau înarmaţi ca bandiţii pe drumul mare, ceea ce înseamnă că erau nobili, căci oarecum aceasta înseamnă nobil, adică vameş, turcii aşa au venit în Europa, ca vameşi la drumuri: umblau pe drumuri şi, cînd vedeau o caravană, se puneau şi o jefuiau. Pînă ce la un moment dat, după ce făcuseră ceva avere, s-au aşezat la nişte chei peste munţi, în drumurile care duceau la Bizanţ. Cum trecea o caravană, o jefuiau. De la o vreme, au cerut să li se plătească o dijmă oarecare. Este exact aceeaşi vamă pe care o întrebuinţează statul modern. Cînd intri la graniţă, te vămuieşte. Numai că te vămuieşte în chip legal, pe cînd turcii în chip ilegal, şi numai apoi prin contract, prin bună învoială. Aşa au venit turcii în Europa. Nu este adevărat că au năvălit cu capete de morţi şi că beau din ţeste! Beau şi ei din pumn. Şi aceasta

este istoria cu Gallipoli, la care mă întorc, să nu uit vorba. Turcii nu aveau voie să se aşeze în cetate, ca astăzi ţiganii, după cum nu aveau românii în Ardeal dreptul să se aşeze în oraşe. Atunci, turcii îşi făceau casele lor, bieţii, afară de zidurile cetăţii. Cînd a venit cutremurul mare şi au căzut zidurile cetăţii, şi-au căpătat unii dreptul de a înainta, cu casele lor din afară, peste ziduri. Cum s-au construit în Paris case peste fortificaţii, aşa au intrat şi turcii, iar aceasta a fost cucerirea oraşului Gallipoli: au înaintat bietele lor case peste zidurile dărîmate. Vedeţi d-voastre: cum se întîmplă lucrurile în istorie şi cum le aflăm noi sînt două realităţi deosebite.

După cîte ştim noi din realitate, Renaşterea aceasta poate să fie aleasă ca un punct de demarcaţie pentru că, după cum vă arătam, mai multe domenii de activitate omenească îşi găsesc răscrucea aci; este un punct care împarte toată istoria gîndirii europene, deci şi a logicii, în două mari epoci. Nu mai există nici un alt punct de împărţire? S-ar putea să mai existe; dar alt punct de împărţire, de aceeaşi importanţă cu Renaşterea, nu văd cu aceeaşi claritate cu care există pentru mine punctul acesta al Renaşterii.

6. Dacă ar fi să admitem un alt punct de împărţire, ar trebui să-l aşezăm cam în vremea noastră; dar sînt lucruri care se petrec sub ochii noştri, asupra cărora nu putem avea perspectivă, şi deci se poate să ne înşelăm. În orice caz, de la Renaştere şi pînă în vremea noastră, eu nu văd nici un motiv să intervenim cu altă împărţire în timp. S-a susţinut că ar fi Revoluţia franceză; dar am mai arătat că Revoluţia franceză nu e în nici un fel o răscruce, căci tot ce s-a făcut de atunci încoace era condiţionat de vremea de dinainte de Revoluţie pînă la Renaştere; şi tot ceea ce se întîmplă după Revoluţia franceză nu face decît să verifice structura spirituală şi economică a vremii de dinainte de Revoluţie pînă la Renaştere, cînd a luat naştere forma de producţie capitalistă. Cine dintre d-voastre a avut curiozitatea să citească lucruri de acestea, ştie că Sombart[6] are şapte volume mari în care arată originea capitalismului, din toate punctele de vedere, şi că aceste origini ale capitalismului se pot stabili în Renaştere. În economie, noi am

dezvoltat mai departe, în Revoluţia franceză, capitalismul. Politiceşte, am înlocuit domnia absolută prin voinţa constituţională, voinţa unuia prin voinţa tuturor. Acesta este adevărul. Numai că voinţa unuia era formă de supravieţuire a unei structuri de dinainte de Renaştere. În Renaştere se găsesc toate elementele democraţiei contemporane, iar constituţionalismul englez, toate lucrurile acestea pe care încercăm să le aplicăm astăzi şi să le transformăm în ceea ce se numeşte democraţie, au o origine mult mai veche, tot în Renaştere. Deci nici politiceşte Revoluţia franceză nu este o răscruce, cum nici economic şi nici spiritual, deşi pare una.

Revoluţia franceză înseamnă trecerea în practică a cartezianismului, iar tot secolul al XIX-lea nu face decît să împingă la limitele ultime raţionalismul francez. Religios, este acelaşi lucru: toată Europa trăieşte, înainte şi după Revoluţia franceză, formula religioasă a protestantismului. Astăzi, s-ar putea să avem o nouă răscruce în istorie, pentru că, în ordinea economică, capitalismul începe să fie dizolvat pe de o parte de intervenţia băncii, iar pe de altă parte de intervenţia cooperatistă. Politiceşte, de asemenea, pentru simplul motiv că democraţia şi constituţionalismul încep să fie depăşite. Religios, sigur că da, pentru că peste tot protestantismul se clatină, iar raţionalismul lichidează. Astăzi s-ar putea prin urmare să fie într-adevăr o răscruce; dar Revoluţia franceză, deloc.

Vasăzică, stabilim întîi o linie de demarcaţie precisă între epocile de dinainte de Renaştere şi epoca de după Renaştere, şi stabilim cu oarecare timiditate o altă linie de demarcaţie, care cade în vremea noastră, la începutul veacului al XX-lea. Această a doua linie de demarcaţie nu are caracterul propriu-zis istoric, pentru că, după cum vă spuneam şi rîndul trecut, istoric este un eveniment care poate fi încadrat între alte două evenimente, unul anterior şi altul posterior. În evenimentele acestea de care vorbeam, a doua linie de demarcaţie întîmplîndu-se în prezent, evenimentele următoare nu sînt încă la dispoziţia noastră. Aşa că, mai degrabă, această nouă linie de demarcaţie poate fi considerată ca o limită către care evoluează a doua perioadă de la Renaştere încoace. Care sînt caracterele celor două perioade pe care vi le-am înfăţişat astăzi, vom vedea rîndul viitor.

III

„LUMEA VECHE" ŞI „LUMEA NOUĂ". SPIRITUALITATEA LOR

1. Întrepătrunderea epocilor istorice. 2. Teocentrismul „lumii vechi". 3. Antropocentrismul „lumii noi". 4. Orientarea metafizică a „lumii vechi" şi orientarea ştiinţifică a „lumii noi".

1. Ajunsesem la încheierea că este mai potrivit să admitem o împărţire a întregului timp care ne interesează, cu privire la cercetarea logicii, în două, adică o cezură simplificativă, care există în momentul Renaşterii.

Motivele pentru care alegem acest punct al Renaşterii le vom vedea astăzi. Trebuie însă din capul locului să vă atrag atenţia asupra unui fapt, pe care l-am amintit şi rîndul trecut, şi care trebuie să fie clar pentru d-voastre. Anume, această împărţire nu o fac pentru că aşa vreau eu sau pentru că o deduc din cine ştie ce principiu simetric de împărţire, de îmbucătăţire a realităţii. Este evident că expunerea mea urmează unui drum, cum spuneam şi altă dată, analitic, adică plecînd de la rezultate înspre elementele realităţii.

De fapt însă, ceea ce vă înfăţişez d-voastre nu este decît rezultatul unor cercetări, şi prin urmare ar trebui să fie privit tocmai pe dos. Deci, dacă împart toată această perioadă supusă cercetării noastre în două subperioade, o fac fiindcă aşa mi s-a impus această împărţire, atunci cînd am cercetat totalitatea fenomenelor care stau în faţă. Şi motivul ar fi că ceea ce s-a petrecut înainte de Renaştere şi ceea ce se petrece după Renaştere sînt fapte care nu se pot subsuma sub aceeaşi categorie; există adică o structură spirituală înainte şi o altă structură spirituală după Renaştere. Renaşterea însemnează într-adevăr o linie de graniţă între două structuri spirituale deosebite.

Acum, este evident că nu se poate spune ce însemnează, istoriceşte, Renaştere: care este punctul precis, anul prin care se trage această linie de demarcaţie între cele două perioade, a lumii vechi şi a lumii noi. Renaşterea, în ea însăşi, e un fenomen care ţine aproximativ 150 de ani, dar care îşi are începuturile cu mult înainte de această perioadă, de ceea ce se numeşte *Quattrocento* şi *Cinquecento* — veacul al XV-lea şi al XVI-lea —, şi care are, pe de altă parte, urmări mult mai tîrzii decît vremea care închide istoriceşte Renaşterea. Vasăzică sînt întrepătrunderi între aceste două mari perioade: lumea veche şi lumea nouă. Aş putea să stabilesc elemente analoge structurii spirituale a Renaşterii, mergînd pînă la începuturile celui de-al doilea mileniu, pe la 1000-1100.

Iată, de pildă, d-voastre ştiţi la ce mă raportez cînd vă voi spune că nominalismul franciscan, anglo-saxon, franciscanismul în mai toate mişcările religioase (celălalt nominalism anglo-saxon este mai mult o mişcare gnoseologică şi metafizică) sînt momente spirituale care nu se încadrează în lumea veche în nici un fel; dar nu fac încă parte integrantă din lumea nouă, reprezintă aurora acestei lumi noi.

Evident, noi spunem cu toţii: Descartes este părintele filozofiei moderne. Aşa o fi, dar ceea ce a spus Descartes s-a spus cu cinci sute de ani înainte. Dacă este vorba să se stabilească elemente de acestea carteziene, ca să nu zicem moderne, în gîndirea veche, apoi Fericitul Augustin însuşi a fost, într-un fel, cartezian. „*Cogito ergo sum*", care este o formulă specific modernă, n-a fost inventată propriu-zis de Descartes. Campanella, în *Cetatea Soarelui*[7], exprimă formula aproape în acelaşi fel, iar cu sute de ani înainte, Fericitul Augustin, în *Solilocviile* sale, nişte dialoguri, punea formula exact în aceeaşi formă.

Ceea ce ştia Descartes era întîi că el cugetă şi al doilea că există; el făcea o legătură între a cugeta şi a exista; zicea: cuget, deci sînt, exist. Dar acelaşi principiu, că nu cunosc decît că eu cuget şi că eu sînt, îl enunţă şi Augustin. Într-un fel de catehism[8] pe care-l înfăţişează el, se găsesc următoarele pasaje caracteristice: se adresează maestrul elevului, întrebare şi răspuns: „*Scisne te esse?*" şi răspunsul este „*Scio!*" — ştii cu-

tare lucru? nu ştiu; dar cutare lucru? nu ştiu; *„Scisne te cogitare?"* — *„Scio!"* Din toată seria de cunoştinţe ale unei conştiinţe omeneşti, numai aceste întrebări fundamentale erau cunoscute pentru Sf. Augustin: *„esse"* şi *„cogitare"*, adică cele două elemente din care se constituie mai tîrziu *„cogito ergo sum"* al lui Descartes. Se afirmă astfel cunoştinţa (coincidenţa? n. ed. 1941) primordială a două lucruri: a fi şi a cugeta. A fi, a cugeta — însemnează că elementele fundamentale pe care se construieşte întreaga existenţă omenească reprezintă o cunoştinţă subiectivă, şi aceasta o afirmă Augustin. De la Augustin ar fi trebuit să spunem că prima lui cunoştinţă este că el cugetă, şi deci ştie că există. Deja Augustin făcea să cadă accentul fundamental al interesului pe subiect, pe elementul personal, individual.

Aceasta nu este o cunoştinţă care ţine de lumea veche. Vom vedea noi ce însemnează lumea veche, prin ce se deosebeşte de timpul nou, modern, de ceea ce numim noi Renaştere, care este un fenomen complex, cu rădăcini ce preexistă fenomenului însuşi. Şi dacă n-am considera chestiunea aceasta în chip genetic, în timp, ar trebui să spunem că întotdeauna a existat, în gîndirea omenească, această atitudine subiectivă. O perioadă se caracterizează într-un fel sau altul nu după existenţa fenomenului, ci după precumpănirea lui ca semnificaţie. Se poate foarte bine să fi existat *„cogito ergo sum"* chiar în această formă în lumea greacă sau lumea mediteraneană în genere. Aceasta nu însemnează că Descartes n-ar mai fi părintele filozofiei moderne, sau că grecii erau moderni.

În privinţa aceasta, pragmatiştii, nişte oameni care fac filozofie, au descoperit că ei nu spun nimic nou. Nu este adevărat că nu spun nimic nou: nu spun nimic bun, dar nou spun! „Protagoras zicea că omul este măsura tuturor lucrurilor, şi aceasta spunem şi noi: ceea ce afirmăm este o chestiune de bun-simţ, care întotdeauna a existat în omenire." Este aceasta o şiretenie a omului care se simte slab şi spune că „şi d-ta la fel ca mine gîndeşti, numai că nu-ţi dai seama", şi te face tovarăş cu el. Va fi existat în lumea veche unul care să spună că omul este măsura tuturor lucrurilor, dar aceasta nu însemnează nimic.

Pentru că mă întreb: acest principiu, „*cogito ergo sum*", este semnificativ pentru o epocă sau nu?

Fostul meu profesor, Dimitrescu-Iaşi, spunea că este greu să spui ceva nou, căci le-au spus pe toate grecii: spuneai tu da, ei ziceau nu; spuneai tu nu, ei ziceau altceva. Ei au epuizat toate posibilităţile logice de soluţionare a problemelor. Aceasta aşa poate să fie, dar nu enunţarea unui principiu caracterizează o epocă, ci semnificaţia pe care acest principiu o are în viaţa de toate zilele. Dacă eu zic: „*cogito ergo sum*" şi mă duc în fiecare zi la biserică, „*cogito ergo sum*" nu mai are nici o valoare. Dacă mă duc la biserică şi în viaţa banală lucrez după indicaţiile lui „*cogito ergo sum*", însemnează că dusul la biserică nu are nici un sens pentru mine. Protestanţii se duc în toate zilele la biserică, dar aceasta nu însemnează că sînt religioşi. Ceea ce contează este măsura în care un principiu fructifică viaţa, pătrunde viaţa de toate zilele. Aceasta este important, aceasta caracterizează o epocă.

Atunci „*cogito ergo sum*" caracterizează epoca modernă, şi poate să fi existat în 200 de forme înainte de această epocă, el nu caracterizează viaţa antică, istoria veche a Europei, pînă la Renaştere. Deci împărţirea aceasta în epoci nu se poate face aşa, pe hîrtie; nu se pot trage hotarele, nu se poate face harta noastră spirituală sau harta spirituală a vieţii europene, de la atîtea sute de ani înainte de Cristos pînă astăzi. Este o chestiune de intuiţie, o chestiune de nuanţă; de aceea istoria adevărată nu poate fi făcută propriu-zis de oameni inteligenţi. Adunarea de documente — aceasta nu cere inteligenţă; dimpotrivă, cum eşti inteligent nu mai poţi întrebuinţa ca lumea un document, pentru că pui întotdeauna ceva de la tine. Istoria trecută nu poate fi făcută decît de oameni de intuiţie.

Îmi aduc aminte de cînd făcea dl Iorga un curs de istorie a Turciei, sau aşa ceva: ne-a vorbit într-o oră de o generaţie de viziri şi-i descria pe toţi cum arătau la chip şi cum erau îmbrăcaţi. Niciodată n-am crezut eu că vor fi fost chiar aşa, însă important era, indiferent dacă au fost sau nu aşa, că, în acea lecţie la care am asistat, i-am văzut pe viziri în faţa mea, iar cu viziunea mea am construit o întreagă epocă istorică. Nu

era importantă fotografia iataganului vizirului, ci spiritul vremii care se degaja din acel iatagan.

Istoria nu înseamnă fapte, ci este un *facies*[9] spiritual. Istoria dă profilul spiritual al unei epoci, care nu se poate fotografia; este o chestiune de imponderabil, pe care ea poate mai mult să-l sugereze decît să-l spună. Aşa este şi cu formele spirituale ale celor două epoci de care vorbesc: nu ştii cînd începe, nici cînd se termină o epocă. Zici Renaştere, dar ce înseamnează Renaştere? Ţine 150 de ani? A început acum 500 de ani? Renaşterea este ceva foarte aproximativ şi foarte precis totdeodată. Aproximativ, pentru că nu există delimitare în timp, dar foarte precis pentru că reprezintă o formă spirituală precisă. Toate aceste definiţii ale noastre sau toate punctele de reper pe care le alegem nu sînt decît puncte de reper propriu-zis. Cu ajutorul formulelor sau definiţiilor acestora, putem să selectăm materialul nostru.

2. Zic deci două epoci: una înainte de Renaştere, alta după Renaştere; sînt două epoci, pentru că formula spirituală a lor este deosebită. Eu nu pot să spun lume veche, lume medievală, lume modernă, pentru că nu văd, propriu-zis, deosebirea spirituală între lumea veche şi lumea medievală. Eu ştiu, dacă cercetez ce a rămas de la lumea veche şi medievală, adică tratatele negustoreşti, tratatele politice, tablouri, schiţe, statui, cărţi scrise ş.a.m.d., şi-mi dau seama că tot ce s-a petrecut înainte de Renaştere stă sub egida unei aceleiaşi formule spirituale; anume există o dualitate: omul şi ceva în afară de el.

În această dualitate, omul este dependent de ceva care stă în afară de el. Vasăzică, există două elemente constitutive, antropologic vorbind, ale realităţii spirituale, şi anume două elemente constitutive în raport de transcendenţă. Există ceva nu numai deosebit de om, ci şi deasupra omului. Omul este o anexă a Universului, este un element în Univers. Centrul Universului este cineva mai puternic decît omul, de care omul depinde şi de care e creat. Sînt prin urmare două elemente constitutive, antropologic vorbind, ca şi un sentiment de dependenţă a omului faţă de celălalt element, mai puternic, întotdeauna, decît omul. Vasăzică, toată existenţa se centrează pe o fiinţă puter-

nică, izvor al întregii existenţe, iar acea fiinţă puternică nu este omul, ci altcineva.

Aşa privite lucrurile, este evident că se poate găsi uşor o formulă; este vorba de concepţia teocentrică a realităţii. Aşa au judecat egiptenii, aşa au judecat iudeii, grecii, romanii, şi la fel s-a judecat şi în Evul Mediu, în aşa măsură încît, în forma cea mai acută a acestei formule, idealul era negarea omului ca atare. Adică opoziţia dintre cele două elemente constitutive, Dumnezeu şi om, era aşa de puternică, încît se simţea nevoia negării omului, ca să se afirme mai tare celălalt termen, Dumnezeu. De aceea şi perioada cea mai puternică de umilitate este tocmai în acest Ev Mediu, care aducea din acest punct de vedere sentimentul de dependenţă a omului faţă de Dumnezeu.

3. Cu ce începe propriu-zis epoca nouă, istoria modernă? Începe cu descoperirea omului. Omul care trăia şi care se freca unul de altul, în fiecare zi, omul acesta nu era cunoscut. Dar, la un moment dat, omul a deschis ochii asupra lui însuşi şi a început să se cunoască. În momentul în care a fost descoperit omul ca element de importanţă, s-a schimbat dintr-o dată faţa spirituală a lumii, şi este caracteristic că începuturile Renaşterii sînt începuturile unei literaturi de memorii şi, tot aşa, începuturile portretisticii în pictură. Cu aceasta începe propriu-zis Renaşterea, nu cu *Divina Comedie* a lui Dante. *Divina Comedie* a lui Dante nu face parte nici măcar din începuturile Renaşterii. Petrarca face parte dintre premergătorii Renaşterii, Boccacio de asemenea, dar Dante deloc. În *De Monarchia* a lui Dante, nimic nu are de-a face cu Renaşterea, şi nici în *Divina Comedie. Divina Comedie* este *Summa theologiae* a lui Toma d'Aquino, pe care nu o depăşeşte cu un pas. Că el a început să formeze limba, aceasta este treaba istoriei literare; dar din punct de vedere al evoluţiei spirituale, al formelor spirituale ale omenirii, Dante nu face parte din Renaştere, Dante nu este premergător al Renaşterii, ci este formula cea mai perfectă a Evului Mediu. Că a scris în „*volgare*"[10] în loc să scrie în limba oamenilor deştepţi, este altceva. Aceasta însemnează că spiritul vremii începea să încolţească, dar nu în gîndirea lui Dante.

Este interesant Petrarca. Petrarca s-a urcat pe un munte, odată. Este un lucru extraordinar pentru un om din Evul Mediu să se urce pe munte. Un om din Evul Mediu se putea urca pe un munte ca să-l cunoască, dar el nu avea sentimentul naturii, pentru el nu exista cosmosul întru cît era cosmos, în nici un fel. Petrarca însă s-a urcat, pentru că-i plăceau muntele, pomii şi cerul, iar cînd a ajuns în vîrful muntelui, a făcut un imn pe care l-a scris într-un fel de jurnal de călătorie — lucru iarăşi extraordinar pentru Evul Mediu, pentru că nu se mai încadrează în structura spirituală a Evului Mediu, ci depăşeşte această structură. Petrarca este, din acest punct de vedere, precursor al Renaşterii. Un om care-şi scrie jurnalul însemnează că-i un om preocupat de persoana sa, de ceea ce se petrece în el. Pînă atunci omul nu exista decît ca o creatură a lui Dumnezeu, ca o fiinţă care trebuie să-şi ceară scuze că există.

Acesta este sentimentul întregii lumi vechi: este un păcat continuu, o înfruntare continuă a lui Dumnezeu, existenţa noastră. Tot Evul Mediu spune să ne cerem scuze că existăm, să ne ierte Dumnezeu că existăm. Este un sentiment foarte tragic să te simţi apăsat de faptul că exişti. Acest sentiment l-a avut toată lumea greacă. Ce este optimismul grecesc pe lîngă tragedia antică? Ce este sentimentul acesta penibil al vieţii, exprimat în cuvîntul μοῖρα[11], care ne pîndeşte totdeauna de dincolo de viaţă? Nu există propriu-zis bucurie de viaţă pînă la Renaştere, şi nicăieri; ci, dimpotrivă, conştiinţa păcatului pe care-l făptuieşti în fiecare zi în care exişti şi tragedia că nu te poţi sustrage acestui păcat, pentru că n-ai dreptul să nu exişti; de îndată ce s-a impus pedeapsa de a exista, trebuie să duci această pedeapsă pînă la capăt.

Petrarca însă se înfăţişează cu totul altfel: se uită la el, se place pînă într-atît încît crede că este interesant să spună şi altora cine este el; începe să se analizeze, să scrie pe hîrtie: astăzi am făcut cutare lucru, am fost pe munte, acolo erau nori ş.a.m.d. Aceasta este mare lucru! La istorie vă învaţă nu ştiu cine războaiele, de pildă marea luptă de la Crécy. Dar uitaţi-vă şi pe partea cealaltă: această scriere a lui Petrarca e mare lucru!

Hotărît, cu totul altceva însemnează că există omul ca fenomen demn de interes. Atunci vedeţi, de unde toţi plecau de

la oameni înspre Dumnezeu, în momentul în care îşi descoperă omul existenţa ca demnă de interes, atunci într-adevăr toată firea începe să concurgă înspre om. De unde pînă în momentul acesta noi trăiam profilul spiritual al epocii, care era teocentrist, din acest moment el devine antropocentrist; omul devine un centru al tuturor lucrurilor.

Kant a răsturnat, cu mişcarea copernicană, această orientare, dar de fapt nu este deloc mişcare copernicană în kantism. Kantienii nu fac decît să tragă consecinţele Renaşterii. Ce însemnează că reduc totul la fenomen, iar ceea ce există nu există ca un lucru în sine; sau există în sine, dar ceea ce există pentru mine este fenomenul? Aceasta o ştiam de mult, de cînd a fost descoperit omul; aceasta era consecinţa.

Dar, răsturnîndu-se perspectiva teocentristă, şi înlocuindu-se cu cea antropocentristă, se schimbau o mulţime de alte lucruri. Ceea ce se întîmplă în viaţa noastră nu este izolat, ci totul se ţine legat. Cînd în centrul întregului univers exista Dumnezeu, era simplu, căci Dumnezeu era ceva necondiţionat. Nimeni dintre muritori nu se putea potrivi lui, căci era o fiinţă atotputernică. Ceea ce putem afirma despre noi nu putem afirma despre El. Despre El nu putem să afirmăm nimic, pentru că, dacă afirmăm ceva, însemnează că L-am determinat, şi nu poate fi determinat de ceva din afară de El. El este perfect liber şi puternic. Aceasta însemnează că măsura tuturor lucrurilor fiind Dumnezeu, o fiinţă atotputernică, de care depind toate, ierarhizarea întîmplărilor şi ierarhizarea din domeniul realităţilor se făceau pe măsura absolută.

În momentul însă în care omul a devenit centrul întregului univers şi tot interesul mergea înspre el, în momentul în care relua vechea observaţie[12] că, dacă boii şi-ar picta zeii lor, i-ar face cu coarne, reluînd această veche zicală, Europa de Apus a spus că noi îl facem pe Dumnezeu să trăiască atît cît ne convine şi ne trebuie nouă. De la Renaştere, se schimbă lucrurile: de unde totul se rînduia pînă acum după Dumnezeu, acum s-a ajuns să se rînduiască Dumnezeu după om. Unii îl făceau cu barba mai lungă, mai puneau sau mai luau, era un Dumnezeu al grecilor, al franţujilor, al protestanţilor, al catolicilor, iar

Dumnezeul acela singur nu mai exista nicăieri, pentru că totul se măsura pe om — deşi lui nu i se poate acorda un caracter absolut, omul cunoscîndu-se condiţionat, ca fenomen istoric.

Dar cît s-a căznit bietul Kant să inventeze ceea ce se numeşte conştiinţa în genere, adică ceva care să nu fie condiţionat în concret, să nu existe în timp şi spaţiu! Noi n-am înţeles nimic despre conştiinţă în genere, şi n-am văzut un om să-mi spună ce este conştiinţa în genere. Cînd întreb, mi se spune că este schematism; cînd întreb de schematism, se răspunde că este conştiinţă în genere. Între acestea două, schematism şi conştiinţă în genere, n-am putut să mă descurc; nici acela care a scris o carte despre Conştiinţa în genere n-a înţeles nimica.

4. Prin urmare, încercarea aceasta de a-l absolutiza pe om este o încercare penibilă, care n-a dus la nici un rezultat real. Omul trebuie să se recunoască legat de timp şi de spaţiu, deci noua măsură pe care epoca modernă o impunea realităţii era o măsură relativă, spre deosebire de cea dintîi, care era absolută. Atunci, întregul drum care s-a desfăşurat în istoria noastră spirituală şi întregul conspect al lucrurilor era condiţionat de absolut. De îndată ce epoca veche era o orientare teocentristă şi o valorificare în absolut a existenţei, ceea ce interesa în primul rînd era ceea ce există ca atare, în sine însuşi, iar ierarhizarea realităţii se făcea pornind de la ceea ce vedem noi, de la ceea ce simţim noi, înspre ceea ce este. Vasăzică, se mergea de la aparenţa lucrurilor înspre esenţa lor, cu nădejdea că, la un moment dat, s-ar putea ajunge la stăpînirea ultimă a existenţei. Vasăzică, tot ceea ce apărea simţurilor noastre, putinţei noastre de cunoaştere, în lumea aceasta a realităţii sensibile, era pentru cei vechi mai mult apariţie a unei lumi ascunse; era un fel de semn al acestei lumi ascunse. Fiecare împrejurare, fiecare condiţie concretă a existenţei ascundea ceva, ascundea un sens mai adînc. Realitatea aceasta se dubla, se tripla, se multiplica cu o sumă de realităţi. Trăiam toţi într-un mister continuu, de la naştere pînă la moarte. De la naştere pînă la moarte, totul era mister în jurul nostru, pentru că la spatele realităţii, al aparenţei, se ascundea sensul adevărat al existenţei. Atunci toată lumea aceasta trăia în simbol. Obiectul

acesta, de exemplu, nu este masă, ci altceva. Masă este ceea ce vedem noi, dar ea mai are o semnificaţie oarecare.

D-voastre nu citiţi lucruri interesante, le citiţi pe cele care trebuie la examen. Aşa trebuie, căci, dacă le-aţi citi pe cele interesante, aţi cădea la examen. Dar este foarte interesantă literatura noastră religioasă: n-aţi citit niciodată ceea ce se numeşte un acatist. Citiţi *Acatistul Maicii Domnului, Epistolia Maicii Domnului* şi alte lucruri, de care rîdeţi. În *Acatistul Maicii Domnului* veţi vedea ce înseamnează lumea veche, a esenţelor şi a simbolurilor, şi lumea în care tot ceea ce se petrece are două, trei, zece, infinit de multe semnificaţii. Este o perpetuă stare de graţie în care trăieşte omul vechi — o stare de graţie pe care am pierdut-o noi cu toţii —, pentru că întotdeauna era în contact cu materialul care stă în spatele realităţii sensibile.

Toată orientarea, ca să rezum, a lumii vechi este calitativă: porneşte de la concret şi merge înspre esenţial. Ceea ce există, există într-un fel real, şi lucrul acesta este deosebit de lucrul de alături de el; nu există posibilitate de a-l confunda; fiecare are o existenţă şi un rol separat. Doi copaci sînt doi copaci, nu înseamnează acelaşi lucru în două exemplare, ci două lucruri deosebite, care există amîndouă, întru atît întru cît participă la ceva de deasupra lor. În toată lumea, pînă la Renaştere, întîlneşti principiul fundamental al participării. Existenţa este condiţionată de participarea la ceva superior: la Platon este participarea la Idei; iar creştinismul spunea că lucrurile nu există decît în Dumnezeu, exact acelaşi lucru pe care îl spunea Platon. Dar acele lucruri există fiecare separat, nu în acelaşi moment în mai multe exemplare: uniformizarea n-o cunoaşte lumea veche, de aceea ea nu este cultivată. Lumea veche este, într-un fel, lumea primitivă, pentru că nu sînt dezvoltate funcţiile de simplificare logică.

Observam odată, cînd făceam un curs de gramatică[13] la Universitate, acum zece ani, că este foarte caracteristic de spus: eu vorbesc, tu vorbeşti, el vorbeşte; schimb pronumele şi flexiunile, dar „vorb” rămîne. Primitivul nu spune aşa. Pentru el, „eu vorbesc” se spune într-un fel, şi „tu vorbeşti” cu totul altfel, pentru că „eu vorbesc” este un fapt deosebit, şi „tu vor-

beşti" cu totul altul. Primitivul nu face reducţie logică. Lumea calitativă nu cunoaşte reducţia logică, şi toată lumea de dinainte de Renaştere nu se sprijinea pe procesul de abstractizare, pe reducţia logică, ci se sprijinea pe procesul de esenţializare a realităţii sensibile; ea mergea înspre esenţa realităţii sensibile, nu înspre conceptul care se abstrage din această realitate şi este semnul ei.

Aceasta este una din deosebirile fundamentale dintre lumea veche şi lumea nouă. Lumea nouă raportează totul la om, care în realitate înlocuieşte calitativul lucrului prin cantitativ. Lumea nouă abstrage din calitatea individualului şi merge la concept, la forma generală, la legea generală a mai multor obiecte, nu la esenţa creatoare a lor, nu la participarea lor creatoare, ci la formula, la legea lor generală, statică. Lumea nouă lucrează cu concepte, lumea veche lucrează cu esenţe. Lumea nouă lucrează cu cantitatea, pentru că reprezintă momentul în care omul a făcut abstracţie de calitatea individuală. În acelaşi moment, multiplicitatea de obiecte de acelaşi fel devin exemplare diferite ale aceluiaşi concept, care concept se dă, ca în matematică, factor comun. Eu nu mai zic Plăvan, Duman şi Joian, cum zice ţăranul, eu zic „bou" pur şi simplu; cînd zic trei boi, înlocuiesc calitatea prin cantitate. Nu mă interesează *ce* este boul, ci mă interesează *cum* fac să recunosc obiectul. De unde pînă acum căutam esenţa obiectului, de acum înainte caut măsura obiectului.

Ceea ce a urmat de la Renaştere încoace se sprijină nu pe realitate, ci pe măsura realităţii. Este foarte caracteristic iarăşi: ştiinţa matematică n-a fost de la început inductivă, ci s-a dezvoltat cu scopuri metafizice; dar matematicile care se fac de la Renaştere nu mai au scopuri metafizice; cu scopuri metafizice se fac iarăşi de acum douăzeci de ani, de cînd încep să devină din nou metafizice. De aceea spuneam că acum există germenii unei lumi noi, că începe o lume nouă. De la Renaştere pînă acum, matematica nu avea alt scop decît de a stabili raporturi, pentru că realitatea nu mai era compusă din esenţe, din realităţi, ci din raporturi între lucrurile concrete: ştiu cum găsesc lucrurile din realitate, ştiu cum le măsor, şi pentru fie-

care capăt un semn; de aci încolo nu mai mergem înspre esenţa lucrurilor.

Aceasta este fundamentala deosebire. De aceea afirmam că se opune lumea veche lumii noi şi lumea nouă lumii vechi, sprijinindu-mă pe axa aceasta a Renaşterii; pentru că lucrurile pe care le spun, formula aceasta a lumii vechi pe care o dau, verifică lumea veche şi Evul Mediu în acelaşi timp. Nu există deosebire structurală, spirituală, între Evul Mediu şi lumea veche: este aceeaşi formulă, şi, pentru că este aceeaşi formulă, le cuprindem într-o singură categorie.

Vom vedea cum, din interpretarea acestor formule, a lumii vechi şi a lumii noi, putem să desprindem un fel de ritm, care să ne explice cum se grupează propriu-zis funcţiile logice în istoria spiritului.

IV

TIPURI DE VIAŢĂ SPIRITUALĂ ŞI TIPURI DE CULTURĂ

1. „Lumea veche" şi „lumea nouă", forme caracteristice de viaţă spirituală. 2. Elementele constitutive ale vieţii spirituale. 3. Problema „culturii" şi problema „salvării". 4. Forme tipice de viaţă spirituală şi tipuri de cultură: romantism, clasicism.

1. Am încercat să lămurim pentru ce am crezut noi că împărţirea cea mai bună a întregii istorii spirituale a Europei, atît cît cade sub înţelegerea noastră, este împărţirea aceasta, obţinută prin considerarea Renaşterii ca un fel de răscruce a vieţii noastre spirituale; şi aţi văzut anume care sînt deosebirile esenţiale între o perioadă: aşa-numita lume veche, şi cealaltă perioadă: lumea nouă, evident uitînd că această lume nouă este astăzi sfîrşită ea însăşi şi că sîntem în pragul unei alte forme de viaţă spirituală, al unui alt tip, aş zice, de orientare metafizică, tip care nu este răspîntie istorică, aşa cum vă lămuream acum cîteva săptămîni, tocmai pentru motivul că nu se încadrează încă în timp.

Renaşterea desparte două perioade. Aceste perioade fără îndoială că reprezintă, cum am spus, formule de orientare spirituală, care însă sînt determinate nu numai de evenimente, ci şi de gruparea acestor evenimente în timp. Nu era o împărţire strict formală a evenimentelor, ci s-a întîmplat ca ea să însemneze, în acelaşi timp, şi un fel de îmbucătăţire a vremii. Deci două elemente constitutive are această împărţire, în lumea veche şi lumea nouă, a evenimentelor: un suport care este tipul comun al evenimentelor, alt suport care e timpul în care se plasează aceste evenimente. Aşa că, dacă nu atrăgeam atenţia asupra faptului, s-ar fi putut să existe confuzie şi să cădem tocmai în păcatul pe care voisem să-l înlăturăm cu primele

consideraţii asupra istoriei şi perioadelor istoriei: în păcatul de a împărţi timpul, considerat nu ca loc al evenimentelor, ci, dimpotrivă, ca element dinamic în desfăşurarea lor.

Aceasta este numai întîmplător. Numai întîmplător cele două tipuri împart timpul. Dar, ceea ce ne interesează pe noi este că ele sînt forme ale spiritualităţii omeneşti; şi constatăm nu numai că sînt forme, dar că integrează în ele toată istoria spirituală a Europei.

Este însă un alt aspect, cel puţin tot aşa de interesant, al vieţii spirituale din istoria Europei, un aspect pur formal, cu atît mai interesant cu cît el nu mai reprezintă momente unice în această istorie a omenirii, ci reprezintă altceva: momente tipice în istoria omenirii.

Lumea veche şi lumea nouă reprezintă formule specifice de orientare metafizică, de valorificare a realităţii, a existenţei, dar ele sînt cîte un lucru: unul lumea veche, unul lumea nouă. Fiecare poate fi considerat ca un tip, dar această considerare ca tip — tipul „lumea veche" şi tipul „lumea nouă" — are un mic defect, anume că dă un tip, fără ca la el să se poată reduce o multiplicitate de evenimente. Adică, pot să spun că am o masă tip sau un scaun tip, pentru că la această masă tip şi la acest scaun tip pot să reduc o mulţime de mese şi de scaune, obiecte realizînd oarecum tipul respectiv. Dar lumea veche şi lumea nouă nu se pot numi tipuri, nu sînt propriu-zis tipuri, pentru că nu există mai multe lumi care să realizeze tipul acesta de lume veche şi lume nouă.

Aşa că lumea veche şi lumea nouă sînt, propriu-zis, mai degrabă forme specifice ale vieţii spirituale, nu forme tipice ale vieţii, pentru că tipul — şi aceasta este caracteristică lui — este realizat de o multiplicitate de obiecte. Lumea veche şi lumea nouă sînt obiecte unice, în ceea ce priveşte cel puţin istoria spirituală a Europei. Formele de care vreau să mă ocup eu acum sînt într-adevăr tipice, şi veţi vedea de ce.

2. În definitiv, toată activitatea noastră spirituală constă în a primi indicaţii dintr-o lume obiectivă, în a valorifica aceste indicaţii în raport cu fiinţa noastră spirituală şi în a formula rezultatul acestei valorificări. Adică există o fiinţă a noastră

spirituală: ea există ca o realitate, care este un fel de măsură, un fel de criteriu de apreciere, un fel de piatră de încercare a tot ceea ce există.

Indicaţiile obiective ale realităţii nu se răsfrîng în fiinţa noastră spirituală numai cum s-ar răsfrînge într-o oglindă; căci, chiar dacă s-ar răsfrînge ca într-o oglindă, această răsfrîngere nu este ultima operaţie în care cad indicaţiile realităţii obiective, ci, o dată răsfrînte — presupunînd că tot procesul de cunoaştere este o răsfrîngere —, această răsfrîngere urmează să fie întotdeauna prelucrată, ea fiind confruntată cu fiinţa noastră spirituală.

Această fiinţă este mai întîi de toate un lucru viu — acolo unde ea este —, un fel de centru, un fel de focar, care adună tot ceea ce se întîmplă în lumea din afară şi care răsfrînge în lumea din afară anumite realităţi. Vasăzică, fiinţa noastră spirituală este într-adevăr un centru de acţiune şi de reacţiune, în multiplicitatea fenomenelor reale ale existenţei. Ea are un profil foarte bine desenat. Chiar dacă forma acestui profil nu este conturată pentru noi, ea nu există mai puţin, şi aceasta se vede prin faptul că, în anumite împrejurări, noi reacţionăm în anumite feluri. Faptul, de pildă, că noi reacţionăm în acelaşi fel în aceleaşi împrejurări faţă de aceleaşi impresii înseamnează că fiinţa noastră are o configuraţie, căci, dacă n-ar avea o configuraţie, dacă n-ar exista drept ceva bine conturat ca acţiune şi reacţiune, n-ar avea nici conştiinţa acţiunii şi reacţiunii şi nu s-ar dovedi existenţa profilului bine definit al fiinţei noastre spirituale.

Să transpunem: ce înseamnează un om de caracter? Un om de caracter este cel care lucrează întotdeauna în acelaşi fel. Caracterul este felul conştient de stăpînire, de reacţie în faţa realităţilor; vasăzică, deduc existenţa caracterului din conştiinţa acţiunii mele. Aşa este şi cu fiinţa noastră spirituală. Cine are vreme şi tragere de inimă, dar şi necesitatea de a se mai uita la ce se petrece în el, cu timpul ajunge să-şi vadă această fiinţă spirituală foarte bine şi s-o definească în chip precis. Eu însă, dacă d-voastre nu sînteţi convinşi de existenţa acestei fiinţe — un lucru care vă priveşte —, eu postulez, în consi-

derațiile mele, existența acestei ființe spirituale și zic că ceea ce se răsfrînge, ca indicații, din realitatea obiectivă este confruntat cu această ființă spirituală a mea, și, după felul în care ființa spirituală reacționează, noi valorificăm existența. Prin urmare, nu este vorba numai de cunoaștere, ci și de valorificare a existenței. Iar în momentul în care valorificăm existența, atunci căutăm și o formulă care să exprime în chip general felul nostru de a reacționa în fața existenței.

Această formulă, care exprimă în chip general felul nostru de a reacționa în fața existenței, este ceea ce se numește: *filozofie*. Cînd auziți d-voastre pe oamenii aceia care își încruntă fața și-și așază ochelarii pe nas ca să vorbească de filozofie științifică, să vă uitați bine la ei, să vedeți ce vor să spună, pentru că și eu m-am uitat la dînșii și n-am înțeles nimic. Filozofia științifică nu există[14]. Filozofia este un lucru foarte personal, eminamente subiectiv. Ea nu poate să fie studiată ca altceva decît ca lirică. Filozofia este un fel de lirică. Ea nu poate să fie studiată obiectiv decît pentru că este pasibilă de depășire, pentru că sînt formule tipice de filozofare, cu alte cuvinte pentru că sînt formule tipice de ființe spirituale. Numai de aceea putem noi să studiem filozofia și ceea ce se numește, cu un termen abracadabrant, istoria filozofiei.

Aceasta este filozofia: valorificare a existenței, formularea valorificării existenței. O asemenea formulare conține totdeauna o notă caracteristică, un fel de tendință înspre absolut. Mai toată filozofia este propriu-zis o acțiune sau un drum înspre absolut, înspre ceva în afară de noi, imuabil, incoruptibil, deosebit de noi, ideal, pentru ființa noastră spirituală. Din acest punct de vedere, filozofia este exact la același nivel cu arta; ca și aceasta, aruncă în afară de ființa spirituală existențele absolute. Orice operă de artă reprezintă, în intenția și în structura ei formală, nu o realitate, ci o existență absolută. Aceasta înseamnă că în zadar se tot căznesc esteticienii, se învîrtesc ca pisoii împrejurul oalei cu terci ferbinte, și nu știu să spună ce este opera de artă în sine, nepieritoare. Opera de artă nu este nepieritoare în ea însăși, ci pornește din tendința omului înspre nepieritor.

Îmi aduc aminte cum s-a supărat cineva pe mine — eram student aci, la facultatea d-voastre — cînd discutam foarte grozav nu ştiu ce problemă definitivă, şi respectivul meu făcea ce făcea şi mă pleznea peste ochi cu Homer, pînă cînd m-am plictisit şi am spus: Ce este Homer? — Cum, nu ştii cine e Homer? *Iliada* este nepieritoare! — Nu este adevărat! — Atunci el făcu ochii mari, căscă gura şi spuse: Iată unul care zice că nu-i adevărat că Homer este nepieritor. Cum el nu putea să dovedească aceasta, nici n-avea dreptul să impună lucrurile pe care eu nu puteam să i le impun lui. Îmi aduc aminte că am făcut un fel de glumă filozofică, pe care am publicat-o şi în care mă făceam că nu înţeleg nimic din Homer, iar cei care zic că înţeleg ceva sînt cel puţin anormali[15]. Este un grăunte de adevăr în această glumă, dacă admitem multiplicitatea tipurilor de fiinţe spirituale şi tipurile de valorificare a esenţelor: este natural ca aceea ce e valabil pentru un tip să nu fie valabil pentru altul şi este, pe de altă parte, natural ca o operă de artă, care se încadrează într-un moment istoric, să nu mai răspundă necesităţilor unui alt moment istoric; şi atunci este absurd să se spună că opera de artă, respectiv sistemul filozofic, trebuie să reprezinte un absolut, adică o valoare obiectivă. Nu se poate.

Opera de artă, ca şi sistemul filozofic, este un rezultat al necesităţii noastre de absolut şi reprezintă, pentru fiecare din noi, în felul nostru, un absolut, dar care este un absolut al nostru, subiectiv, adică este fructul necesităţii universal umane de absolut, dar nu absolutul însuşi. În artă şi în filozofie n-ai să găseşti niciodată absolutul. Ca să mergi la absolut trebuie să depăşeşti şi arta, şi filozofia, şi să treci în religie.

Aceasta înseamnează filozofie: valorificare a existenţei, împinşi de necesitatea noastră de absolut. Deci am cunoştinţa, am valorificarea acestei cunoştinţe în raport cu mine însumi şi am formularea acestei valorificări. Acestea sînt elementele constitutive ale vieţii spirituale omeneşti în general, pe planul realităţii sensibile, cu limitele cele mai ridicate, metafizice; prin urmare, activitatea spirituală avînd, ca cel mai larg cadru, perceperea metafizică. Jocul acestor elemente constitutive ale

vieţii spirituale determină anumite tipuri de valorificare, anumite tipuri formale de valorificare a activităţii spirituale.

În definitiv, nu poţi face filozofie — şi aceasta este valabil şi pentru artă, este valabil pentru cultură în genere, nu pentru civilizaţie şi nu pentru religie —, nu poţi să faci filozofie dacă nu ai de spus ceva. Facultatea sau necesitatea aceasta de a formula are ca suport o anumită conştiinţă pe care *tu* o ai; adică s-au aşezat lucrurile în tine. Tot ceea ce ai primit ca indicaţii din lumea obiectivă se aşază în tine şi face ca un fel de drojdie a ta. Trebuie să ai această drojdie ca să poţi să spui ceva, şi, cînd spui, nu spui decît ceea ce există în tine.

Filozofie şi artă se pot face în toate felurile; dar aceasta nu este filozofie, nici artă, ci numai exerciţiu amuzant pe marginile absolutului. Filozofia şi arta, cultura propriu-zisă nu se pot face decît acolo unde există un precipitat al confruntării fiinţei noastre spirituale cu realitatea. Dar precipitatul acesta nu este o constantă: fiinţa noastră spirituală reacţionează în chipuri deosebite la realităţile obiective. Sînt momente în care fiinţa aceasta spirituală este mai încăpătoare şi alte momente în care este mai meschină, mai sărăntoacă, tăiată mai cu economie.

Ce determină aceste momente? Cînd este mai bogată, mai adîncă şi mai cuprinzătoare fiinţa noastră spirituală şi cînd este mai puţin cuprinzătoare? Noi putem să constatăm cînd, într-adevăr, sînt momentele în care această fiinţă spirituală este mai cuprinzătoare; aş putea să zic, într-o altă formă, că sînt epoci în care sîntem mai aproape de Dumnezeu şi altele în care sîntem mult mai îndepărtaţi de Dumnezeu. De ce? Dumnezeu ştie. Eu nu explic lucrurile, numai constat cum se întîmplă şi fac, propriu-zis, morfologie, şi atunci spun: fiinţa noastră este mai adîncă, mai cuprinzătoare, mai deschisă pentru acest mister al existenţei, cînd acel precipitat este mai bogat.

Vasăzică, există o diferenţă — şi vom vedea imediat, ca să nu credeţi că eu scornesc şi inventez, ci mă refer la tipuri precise de cultură, de filozofie şi de artă —, există o diferenţă cantitativă, aş zice, între reziduurile acestea, între impresionabilităţile diferite ale fiinţei noastre spirituale.

3. Pentru ca să spui ceva însă, îţi trebuie un anumit instrument de exprimare. Este natural. Numai atunci intri propriu-zis în domeniul culturii: cînd mergi la formulare. Poţi să trăieşti în viaţa spirituală, să valorifici existenţa, să te plasezi în mijlocul acestei existenţe; dar atîta vreme cît n-ai formulat, nu eşti încă în domeniul culturii. Ceea ce germanii numesc *das Gestalten,* modelarea sau fiinţarea, transformarea în fiinţă, formularea aceasta este absolut necesară pentru existenţa culturii. Adică, nu poţi să valorifici obiectul de cultură decît atunci cînd ai trecut în această operaţie de *gestalten,* de formulare.

Acum fac o digresiune, căci pînă acum n-am făcut nici una. Nu spun că cultura este un bun necesar: ne putem lipsi de cultură; valorificarea realităţii însă este un lucru de care nu ne putem lipsi. Stăm întotdeauna sub imperativul valorificării realităţii externe obiective. Acestei operaţii nu ne putem sustrage; pe cînd celei de a doua operaţii, de formulare, care constituie cultura, acesteia ne putem sustrage.

De aceea, să nu credeţi d-voastre despre cultură că poate să fie un ideal. Am văzut multă lume care creează din cultură un ideal. — Aud că eşti om deştept; dacă eşti deştept, de ce nu scrii, domnule? — De ce să scriu? — Am auzit că gîndeşti cu capul dumitale. — Gîndesc. — Atunci de ce nu scrii? — De ce să scriu, domnule? — Nu înţeleg: dar cultura?! — Ce am eu cu cultura? — Atunci dumneata gîndeşti, dar nu eşti om de cultură? — Păi sigur că gîndesc. — Atunci cum?

El nu-şi dă seama că cultura este ceva propriu-zis adăugat vieţii spirituale, că formularea aceasta este un proces la care, de cele mai multe ori, se poate să ajungem, dar care rămîne totuşi adăugat vieţii spirituale, fără să-i fie esenţial. Este adevărat că, prin această formulare, prin acest bun al culturii, pot să iau cunoştinţă, să comunic cu viaţa spirituală a altora, dar nu este adevărat că bunul culturii este ţelul către care se îndreaptă cu necesitate viaţa spirituală.

Deci aşa-numita filozofie şi aşa-numita artă sînt elemente constitutive ale culturii umane, dar nu sînt elemente absolut necesare ale salvării umane: un om poate să fie mîntuit fără să fie om de cultură. Nu deşteptăciunea şi nu creaţia în ordine

spirituală te salvează. Mai degrabă s-ar putea spune că creaţia în ordine spirituală te pierde, căci te face să confunzi neesenţialul, epifenomenul, cu faptul esenţial însuşi, pentru că de la un moment dat începi să devii servitor al acestui epifenomen al culturii: mai fac un roman, mai scriu o carte de filozofie, mai scriu una. — Cîte? Încă una, şi uiţi de unde ai plecat. Uiţi că biata carte de filozofie pe care ai scris-o tu, oricît de genială ar fi, nu este decît un reflex, întotdeauna cu mult mai palid, cu mult mai puţin viu decît viaţa spirituală din care a plecat. O să spuneţi d-voastre că sînt nihilist. — Dacă sînt: ce? Mie îmi este bine aşa!

4. Vasăzică, dacă am ceva de spus şi pentru că uneori trebuie să spun, am nevoie de un instrument de exprimare. Aceasta înseamnează că orice operă de cultură este constituită din două elemente, pe care le învăţaţi d-voastre la politică sau la estetică, sub numele de fond şi formă — lucruri pe care le ştiţi, numai că eu le spun altfel. Ei bine, raportul acesta dintre fond şi formă nu este un raport constant. Adică, o formă este perfectă atunci cînd exprimă fără rest fondul. Dar puterea de exprimare a formei nu stă întotdeauna în raport de perfecţiune faţă de fond. Sînt momente în care forma stă sub bogăţia fondului, sînt momente în care se echilibrează cu fondul şi sînt momente în care forma stă deasupra bogăţiei fondului.

Acesta este iarăşi un adevăr simplu de tot, pe care d-voastre singuri puteţi să-l verificaţi. Cînd se întîmplă că fondul este mai bogat decît forma? Probabil în momentele despre care vorbeam eu că ştiinţa noastră spirituală este mai cuprinzătoare. De altfel este un lucru foarte ciudat că adîncimea noastră stă, de obicei, în raport invers cu puterea noastră de exprimare, cu forma; adică, cu cît viaţa noastră lăuntrică este mai puternică, cu atît forma este mai insuficientă.

Pe noi aci nu ne preocupă, propriu-zis, atît forma, cît ceea ce se petrece în noi, iar ceea ce iese în afară iese din plinătatea fiinţei noastre spirituale. Primele manifestări de artă sînt un scîncet, o exclamaţie, o interjecţie, fie că este vorba de arta plastică, de lirică, de muzică sau de filozofie. Primele manifestări culturale sînt scîncete. Aceasta înseamnează că prea pli-

nul nostru ne face să gemem de plinătatea noastră spirituală, iar acest geamăt este primul semn. D-voastre sînteţi la o vîrstă în care puteţi verifica aceasta; cînd sînteţi îndrăgostiţi — acei care sînteţi —, gemeţi de bucurie lăuntrică; cînd începi să te plictiseşti, geamătul acesta se transformă în versuri; dar, la început, vă asigur că nu aveţi nici unul vreme de versuri: este un prea mare tumult în tine pentru ca să poţi şti şi organiza mijloacele de exprimare. Se potrivesc acestea şi în filozofie, şi în cultură, şi în artă în genere. Întotdeauna cînd această operă de cultură, filozofie sau artă spun puţin şi sugerează mult, adică fondul depăşeşte cu mult forma, forma plesneşte sub presiunea fondului. Iar formula aceasta se cheamă romantism.

Îmi aduc aminte că dl Iorga, cu definiţiile lui geniale, de stă mintea în loc cîteodată, dă o extraordinară definiţie a romantismului. Dl Iorga, la un curs de istorie, căci şi dînsul face digresiuni ca mine — sau eu fac digresiuni ca dînsul —, ne spunea că romantismul nu cunoaşte decît două culori: roşu şi negru; nu cunoaşte decît noaptea şi sîngele curgînd. În această glumă se cuprinde tot romantismul: este noapte şi curge sînge. Este formula pasiunilor tari şi neclare sau o viaţă lăuntrică puternică, învolburată, vijelioasă şi neclară, care n-a ajuns încă la formulare. Forma este mai săracă întotdeauna faţă de fond. Luaţi d-voastre istoria literaturii şi vedeţi ce înseamnează romantismul: nu se verifică formula aceasta a unui fond care depăşeşte în intensitate forma? Nu există perfecţiune formală în romantism. Nu este perfecţiune formală nici în Victor Hugo, nici în Alfred de Musset, nici în Petrarca, nici în Tieck, nici în Novalis, nici în Hesiod şi nici în Homer. Nu există perfecţiune formală în literatura rusească, ci toată literatura rusească, din a doua jumătate a veacului al XIX-lea, este complet amorfă din punctul acesta de vedere.

Presupuneţi d-voastre că, la un moment dat, fondul şi forma se echilibrează, cum ar fi sonda de la Moreni, care arde, dar începe să se isprăvească, iar ce arde se poate capta. Cînd forma şi fondul se ţin în echilibru perfect, avem formula clasică.

În sfîrşit, presupuneţi că perfecţiunea formală merge crescînd, pentru că omul încearcă mereu să-şi perfecţioneze instrumentul de exprimare, şi această perfecţiune formală sau această excelenţă formală merge crescînd, pe cîtă vreme fondul lăuntric sărăceşte; atunci avem o a treia formă, un al treilea tip de cultură, pe care eu l-aş numi baroc, şi în care precumpăneşte elementul formal asupra fondului.

Parnasianismul din literatură este baroc; *Spätrenaissance* (isprăvitul Renaşterii), isprăvitul goticului, stilul flamboiant, este baroc. Cum se face că barocul este totdeauna curb, întrebuinţează foarte mult linia curbă? Tot aşa, prin precumpănirea elementului formal.

Toate se explică: ionic, doric şi corintic însemnează romantic, clasic şi baroc; romantism, clasicism şi parnasianism, în literatură, însemnează acelaşi lucru; în filozofie, se verifică perfect: barocă este toată filozofia universitară, pentru că oamenii n-au să *spună nimic*, pentru că ei vorbesc „despre" ce a spus cutare; ce spun ei nu auzi niciodată, iar aceasta este baroc, formula cea mai caraghioasă a filozofiei. Romantică este o filozofie de început şi neintelectualistă, tocmai pentru că raţiunea, instrumentul de exprimare, este insuficient pentru exprimarea fondului. Toţi filozofii antiintelectualişti sau neintelectualişti sînt romantici: Bergson este un romantic, Hegel a fost romantic, Giordano Bruno a fost romantic, Socrate a fost romantic, Aristotel, profesor de filozofie, este baroc, Platon a fost clasic, Kant, Descartes au fost clasici prin excelenţă; tot raţionalismul este clasic.

Vasăzică, ceea ce spun eu nu sînt lucruri luate din vînt, ci se verifică în realitate; şi pretind că există aceste trei tipuri speciale de cultură, tipuri speciale în încercarea noastră de a prinde absolutul: romantic, clasic şi baroc. Toţi epigonii în filozofie fac parte din baroc. În sensul acesta, Schopenhauer este pe de o parte romantic, dar pe de altă parte este baroc. Malebranche este şi el, într-un oarecare fel, baroc. Postaristotelismul este baroc. Neoplatonismul pot să spun că este romantic într-un oarecare fel; de fapt, el este baroc. Ş.a.m.d.

Zic deci: există trei forme tipice în viaţa spirituală. Aceste forme tipice nu sînt unice, ci revin în istoria vieţii spirituale.

Şi ele sînt caracteristice pentru diferite momente ale acestei istorii a lumii vechi şi a lumii noi, fără îndoială, dar înăuntrul lumii vechi şi al lumii noi. Tipuri ca baroc, clasic şi romantic revin neîncetat, revin ritmic, se succed unul după altul, fără ca să se înserieze pe o singură linie, ci suprapunîndu-se într-un oarecare chip — căci eu pot să suprapun istoria nouă pe cea veche şi să clasez elementele clasice, romantice şi baroce din acele două istorii.

Aceasta însemnează tipuri de spiritualitate romantică, clasică şi barocă, tipuri de spiritualitate care rezultă din dozarea deosebită a raportului dintre fond şi formă, în opera de cultură. Cu ajutorul acestor elemente, adică lumea veche şi lumea nouă, precum şi cu aceste trei tipuri: romantic, clasic şi baroc, cred că am creat instrumentul suficient necesar pentru ca să înţelegem într-adevăr ceea ce se numeşte istoria logicii; aşa că, după Sărbători, vom începe să analizăm, în lumina sau cu ajutorul acestor elemente generale, aşa-numita literatură logică. Vom vedea ce însemnează propriu-zis istoria logicii, nu aşa cum o găsiţi d-voastre înşirată pe sfoară, ca covrigii, ci aşa cum răsfrînge în adevăr momente din viaţa noastră interioară. Pentru că fondul şi activitatea spirituală din această literatură logică reprezintă un aspect care trebuie să le verifice pe toate celelalte. Este un aspect al spiritualităţii umane în genere; şi, dacă acest aspect al spiritualităţii umane în genere este un tot organic, atunci ceea ce trebuie să spunem despre logică trebuie să se poată spune despre toate aspectele spiritualităţii umane. D-voastre aţi văzut că am arătat cum se pot verifica romantismul, clasicismul şi barocul în domeniul artei, în domeniul plasticii, în domeniul literaturii şi în domeniul filozofiei.

Vasăzică, acesta este postulatul întregilor mele consideraţii: anume că există o corespondenţă între diferitele aspecte ale spiritualităţii umane. Istoria logicii, prin urmare, nu mă interesează numai ca să ştiu ce a scris cutare şi cum a scris cutare, ci mă interesează întru atît, întru cît este un fel de şiră a spinării a istoriei spiritului european în genere. Vom vedea deci care este istoria logicii.

V

ÎNDREPTĂŢIREA ISTORIEI LOGICII

1. Obiectul „cursului de istorie a logicii": istorie a concepţiilor asupra logicii. 2. Tipuri de logică. 3. Tipuri de logicieni. 4. Caracterul social al „gîndirii formulate" face posibile tipurile de logică şi de logicieni. 5. „Logica pură" este un concept şi nu o realitate. Elementele „impure" sînt revelante pentru determinarea tipurilor de logică şi logicieni.

1. În cele cîteva ore cît ne-am întreţinut pînă acum asupra istoriei logicii, am avut prilejul să lămurim cîteva concepte fundamentale în legătură cu istoria. Dacă vom lămuri anumite lucruri, iarăşi elementare, dar de primă necesitate, în legătură cu logica, vom avea tot materialul necesar ca să procedăm la o schiţă a istoriei logicii.

Cînd vorbim de istorie a logicii, nu ne gîndim la logica omenească, aşa cum se prezintă ea în diferitele manifestări, ci la reflexiile oamenilor asupra gîndirii omeneşti. Vasăzică este vorba nu de structura spiritului omenesc, ceea ce ar fi de asemenea o chestiune interesantă, ci mai ales de părerile pe care oamenii le-au avut, la un moment dat, asupra structurii acestui spirit.

Este evident că există diferite mentalităţi logice. Faptul existenţei acestor mentalităţi este pus în legătură cu o putinţă de evoluţie a spiritului omenesc în genere: adică şi în domeniul structurii logice a omenirii se face evidentă uneori necesitatea de a interpreta evolutiv lucrurile. Aceeaşi tendinţă de a înşira lucrurile pe sfoară, pentru ca să le poţi purta mai comod, şi pe urmă aceeaşi confuzie între comoditatea înşirării lucrurilor pe sfoară şi felul cum se întîmplă aceste lucruri în realitate.

Pentru motive pe care n-am nevoie să le expun aci — şi care fără îndoială că-şi vor găsi locul, poate anul viitor, într-un

curs de metafizică —, eu nu împărtăşesc această metodă şi această părere evoluţionistă. Spiritul omenesc este aşa cum l-a făcut Dumnezeu, o dată pentru totdeauna, iar posibilitatea de a trece de la aşa-numita mentalitate primitivă la mentalitatea evoluată este foarte redusă. Cine s-a născut cu mentalitatea primitivă, cu ea rămîne toată viaţa — poate el să ajungă chiar profesor de filozofie; şi cine s-a născut cu mentalitatea evoluată, evoluat este, chiar dacă rămîne la scaunul de cizmar, toată viaţa şi generaţie de generaţie.

Vasăzică, pentru mine, după cum există specii de animale bine distincte — aşa le-a făcut Dumnezeu o dată pentru totdeauna —, tot aşa există specii de oameni bine distincte. Trecerea de la o specie la alta este o imposibilitate. De aci şi impenetrabilitatea care există între oameni, ca înţelegere şi ca întovărăşire, ca afinitate spirituală. Nu admit prin urmare — pur şi simplu pentru că nu vreau, deocamdată; cînd va fi să explicăm, vom explica —, nu admit teoria evoluţionistă în materie de structură logică, ci admit existenţa unor tipuri logice deosebite, structural deosebite.

Ceea ce ne interesează pe noi, aci, nu este însă existenţa tuturor acestor tipuri, ci tipurile care se aseamănă cu noi. Ştiţi că se fac studii, astăzi, asupra mentalităţii primitive şi se spune: aşa a fost toată lumea la început. Este fals. Dacă aceste populaţii primitive sînt cum a fost lumea la început, de ce nu s-au dezvoltat şi ele să ajungă aşa cum sîntem noi astăzi? Nu se poate spune că populaţia primitivă de astăzi — un oarecare trib din Africa — reprezintă o fază anterioară spiritului nostru; pentru că, dacă în adevăr aşa ar fi, atunci şi această fază anterioară ar reprezenta o soluţie de echilibru şi ar trebui să fie depăşită. Noi însă constatăm că spiritul cutărui trib din Africa s-a anchilozat în formele acelea, n-a avut germenul evolutiv, am zice în limbajul de astăzi, aşa că nu se poate face o analogie între mentalitatea „primitivă" şi mentalitatea noastră anterioară. Nu putem cerceta aceste mentalităţi şi pentru alt motiv: nu ne interesăm de altă mentalitate, de altă structură logică, decît de a noastră. Nu facem deci istoria structurilor logice, ci istoria părerilor oamenilor asupra structurii logice de tipul nostru. Aşa se încercuieşte materialul pe care-l avem de studiat.

2. Acum, evident că teoriile de logică sînt foarte deosebite. Noi ştim aproximativ ce înseamnează logică şi ce înseamnează o teorie asupra logicii omeneşti. În forma ei cea mai pură, disciplina logicii se ocupă cu studiul gîndirii omeneşti sau, mai exact, cu studiul şi descoperirea legilor gîndirii formulate. Vasăzică, nu mintea omenească, în mecanismul ei, ci rezultatul activităţii acestei minţi, gîndirea, şi nu gîndirea în genere, ci o anumită gîndire: gîndirea formulată. Nu exprimată, ci formulată; pentru că, dacă cineva va face un semn, de exemplu semnul „Ieşi afară!", aceasta nu este încă o gîndire formulată. Înţeleg perfect ce vrei să spui, însă aceasta încă nu se numeşte o gîndire formulată: ea este exprimată într-un fel oarecare, dar nu este formulată.

Vasăzică, logica se ocupă cu cercetarea legilor gîndirii formulate. Aşa fiind, ceea ce ne interesează pe noi este gîndirea formulată, ca un obiect gata, existînd înaintea noastră, şi care n-are nici un fel de legătură cu aşa-numitele ştiinţe psihologice sau discipline anexe. Pe noi ne interesează rezultatul activităţii minţii omeneşti, şi anume al unei activităţi determinate: activitatea de gîndire — pentru că mintea omenească mai are şi alte activităţi —, şi ne interesează acest rezultat nu în raporturile lui, de pildă, cu ceea ce el exprimă, ci în el însuşi. De aceea, logicianul operează oarecum asupra unui material închis în el însuşi. Că acest material închis în el însuşi are tendinţa de a evada, că închide în el anumite indicaţii care-l depăşesc, aceasta este iarăşi adevărat, dar este o problemă care nu interesează disciplina logicii ca atare, ci interesează alte discipline. Logica propriu-zisă se mărgineşte, prin urmare, la acest obiect precis: gîndirea formulată, în ea însăşi. Veţi spune că gîndirea formulată, în ea însăşi, fiind un obiect precis, cu contururi bine definite, fiind ceva dat nouă în mod obiectiv, trebuie să ducă la anumite rezultate, care sînt valabile o dată pentru totdeauna. În cazul acesta, este evident că n-am mai avea de-a face cu istoria logicii, pentru simplul motiv că, fiecare văzînd acelaşi lucru în acelaşi obiect, soluţiile ar fi o dată pentru totdeauna date în chip precis şi, soluţia fiind una, nu mai poate fi vorba de istorie.

De fapt, lucrurile nu se petrec aşa, şi aceasta din mai multe motive. Mai întîi, pentru că nu vedem întotdeauna acelaşi lucru în acelaşi obiect; şi, al doilea, pentru că ceea ce numim noi acelaşi obiect nu este întotdeauna acelaşi obiect. Dacă am o vioară, o vioară este pentru toată lumea aproximativ acelaşi lucru. Nu insist asupra faptului că această vioară poate să ia diferite forme, pentru că, chiar dacă ar lua diferite forme, ajungem la un moment dat la o formă optimă, care este tipul şi rămîne forma definitivă. Dar mă gîndesc, de pildă, că pot să cînt mai mult, la vioară, pe două coarde, şi altul pe trei coarde. Veţi zice că sînt anumite reguli sau anumite poziţii, cum se numesc la vioară, şi, prin urmare, că fiecare notă trebuie să fie luată într-un anumit loc. Da, după regulă, fiecare notă trebuie să fie luată într-o anumită condiţie. Numai că lucrurile nu se întîmplă întotdeauna după regulă. Există un coeficient personal care intervine în toate acţiunile noastre şi care face ca eu să iau o notă într-un fel, iar altul în alt fel. De aceea, cînd asistaţi la un concert de orchestră, vedeţi că, oricît de disciplinată ar fi ea, arcuşurile nu merg întotdeauna la fel — deşi se întîmplă cîteodată să meargă la fel —, dar aceasta nu înseamnă nimic, pentru că, dacă închideţi ochii, nu veţi constata ceva rău în orchestră. Căci d-voastre ştiţi că orchestra este pentru urechi, nu pentru ochi.

Vasăzică, acelaşi instrument poate să fie întrebuinţat în feluri diferite; adică există fără îndoială un instrument de gîndire, există fără îndoială anumite elemente care intră în exerciţiul acestui instrument de gîndire; dar elementele n-au o întrebuinţare fixată şi, tocmai din această cauză, în gîndirea formulată, găsim urmele acestei variate întrebuinţări de elemente. Şi pe cînd, de pildă, într-un anumit moment, mintea omenească întrebuinţează, să zicem, cu preferinţă un anumit tip de judecăţi, într-un alt moment ea poate să întrebuinţeze alt tip de judecăţi; sau pe cînd, de pildă, eu, astăzi, întrebuinţez de preferinţă un raţionament, mîine altul, poimîine pot să întrebuinţez de preferinţă alt raţionament. Pe de o parte, obiectul însuşi al logicii nu rămîne întotdeauna acelaşi; pe de altă parte, nu văd în acelaşi obiect întotdeauna acelaşi lucru. Este iarăşi un adevăr fundamental pentru justificarea existenţei acestei preocupări a istoriei logicii.

3. Într-adevăr, ceea ce văd eu în lucru este mai ales ceea ce pun eu în lucru. Aceasta o ştiţi d-voastre de la psihologie. Cînd mă prezint în faţa unui obiect pentru ca să-l cercetez, pentru ca să-l cunosc, aduc deja cu mine un anumit material. Acest material îl proiectez înainte, îl proiectez în afara mea şi încadrez, cu ajutorul lui, obiectul care-mi stă în faţă. Eu nu ştiu cum învăţaţi la psihologie, însă mie mi-a rămas de multă vreme un cuvînt în cap, pe care nu pot să-l scot; — este adevărat că nici n-am încercat prea mult să-l scot. Ideea mea este, anume, că determinarea obiectului din afara noastră se face prin negaţie, nu prin afirmaţie; adică eu arunc înaintea mea o seamă de cunoştinţe, o experienţă a mea, şi pe urmă încerc să potrivesc obiectul care-mi vine din afară în această experienţă. Este ca şi cum aţi avea, de pildă aci, găuri de diferite forme, aţi mai avea o bilă şi aţi purta această bilă peste toate găurile, ca să vedeţi unde se potriveşte. Cam aşa se întîmplă cu cunoştinţa noastră. Faptul acesta, vedeţi, nu este evident atunci cînd obiectul ni se prezintă în condiţii optime de cunoştinţă; el însă devine, dacă nu evident, cel puţin o problemă de îndată ce condiţiile de cunoştinţă sînt minime. Dacă, de pildă — dau un exemplu pe care l-am mai dat —, ieşi pe cîmp şi vezi departe un obiect, zici că este o căpiţă de fîn, şi, dacă te uiţi mai bine, zici că este un om călare, iar, dacă te uiţi şi mai bine, zici că este o cumpănă de puţ ruptă sau altceva. Ce faci? Încerci anume să potriveşti imaginea neclară pe care o ai de la obiectul din afară pe experienţa ta trecută; impresiile din afară le încadrezi în cunoştinţele tale. Vasăzică, nu sînt impresiile din afară pe care le consideri în ele însele, ca să spui că este cutare lucru, ci sînt impresiile din afară pe care le compari cu ceva existent dinainte. Este un fel de operaţie de ordonare, în acelaşi fel în care această operaţie de ordonare se face în matematică: la fiecare obiect faci să corespundă un alt obiect. Cam aşa se întîmplă şi în cunoştinţa noastră. Fiecare imagine din afară o faci să corespundă unei experienţe pe care deja o ai, iar cînd cunoştinţa a avut loc şi cînd obiectul, pe care-l cunoşti acum, este ceva nou, această noutate constă în diferenţa pe care o stabileşti între impresiile pe care le pri-

meşti acum proaspăt şi experienţa pe care o ai. Vasăzică, noutatea este un fenomen diferenţial.

Prin urmare, în adevăr, tot ceea ce primim noi din afară se raportează la ceva de la noi. Cunoştinţa noastră este întotdeauna în funcţie de ceea ce avem în noi. Vă închipuiţi însă că experienţa personală a fiecăruia variază de la om la om şi, ca atare, noi ne prezentăm în faţa unui obiect fiecare în cu totul altă atitudine, adică ne prezentăm cu atitudinea care ne este hotărîtă de experienţa noastră personală, a fiecăruia. Aceasta însemnează că eu voi raporta imaginile mele la o grupă de fapte, şi vecinul meu la o altă grupă de fapte. Un copil care a trăit pînă la vîrsta de 12 ani la ţară are o cu totul altă experienţă şi cu totul alt vocabular decît un copil de la oraş. Prin urmare, de îndată ce experienţa noastră este deosebită, iar cunoştinţa noastră este în funcţie de experienţă, însemnează că tot ceea ce nu este clar, tot ceea ce are nevoie de o completare a noastră variază de la individ la individ, după experienţa fiecăruia.

Apoi, în filozofie şi în logică, pentru ca să ne oprim la cazul nostru, avem de-a face cu lucruri neclare, care au nevoie de împlinire din partea noastră, iar această împlinire o facem fiecare aşa cum vrem noi, după experienţa noastră; şi după cum un obiect, situat în afara facultăţii noastre de percepţie sigură, este pentru un orăşean un om călare, şi pentru un ţăran o cumpănă de puţ, tot aşa se poate ca, în privinţa considerării structurii logicii a spiritului omenesc, pentru o epocă sau pentru un tip de cunoaştere a lucrurilor să însemneze ceva, şi pentru alt tip de cunoaştere să însemneze altceva. Există, prin urmare, în afară de deosebirea de care vorbeam adineauri şi care este obiectivă, deosebirea funcţională înăuntrul structurii logice, există şi o altă deosebire în teoriile pe care le facem asupra logicii omeneşti: deosebirea subiectivă, care porneşte de la acela care face constatările. Două motive sînt, ca atare, care fac posibilă existenţa istoriei logice.

4. Din consideraţiile de pînă acum, încă nu sînteţi prea lămuriţi; pentru că, de îndată ce, pe de o parte, există o mulţime de elemente constitutive ale spiritului omenesc şi deci o infi-

nitate de combinaţii posibile ale acestor elemente, iar, pe de altă parte, există o infinitate de observatori ai acestor elemente, atunci, fără îndoială, veţi zice că nu mai ştiţi ce este logică şi ce nu este logică. Soluţiile în domeniul problematicii logice sînt infinite, şi atunci însemnează că nu este posibil să facem o istorie a logicii, pentru că nu avem de-a face cu elemente care să fie pasibile de a intra în ştiinţă. Cu haosul nu se poate face nimic.

Lucrul acesta chiar aşa grav nu este, pentru că şi individul este pasibil de a fi încadrat în cunoştinţa ştiinţifică; şi, probă că este aşa, este că există în genere istorie. Numai că, în cazul nostru, nu trebuie să mergem aşa de departe şi nici nu trebuie să luăm apărarea pe o poziţie aşa de radicală. Pentru că, chiar dacă în teorie există o infinitate de combinaţii ale elementelor constitutive ale gîndirii omeneşti, iar, pe de altă parte, dacă există, iarăşi teoretic, o infinitate de subiecte care să cunoască această structură, adică să facă logică, totuşi în practică lucrurile nu se întîmplă aşa. Nu se întîmplă, pentru că, pe de o parte, există tipuri înăuntrul structurii logice, iar, pe de altă parte, există tipuri înăuntrul observărilor asupra acestei structuri. Că există tipuri, adică forme analoge, forme asemănătoare înăuntrul structurii logice, este oarecum explicabil: structura noastră spirituală nu este totdeauna o realitate care se manifestă numai pentru sine. Eu, cînd, gîndind, ajung la formularea unui gînd, însemnează că gîndesc nu pentru mine, pentru că a gîndi pentru mine îmi este suficient şi fără să formulez şi fără să exprim; eu gîndesc pentru mine şi fără imagini, gîndesc pentru mine şi fără să ajung la forme definitive, la formulare, la formare, la operaţia de *gestalten*, de a forma. Cînd ajung să formulez gîndirea, însemnează că sînt împins la aceasta de o necesitate, care este transmiterea gîndirii mele. Dar, dacă în operaţia de gîndire este închis oarecum acest germene al transmiterii, gîndirea formulată este o realitate, nu individuală, ci o realitate socială. Adică, cu toate că ea se naşte în mintea mea şi cu toate că operaţiile care se fac pînă să ajung la formulare sînt făcute de mine personal, ele nu pot să fie prea deosebite de acelea ale semenilor mei, tocmai prin schimbul

acesta de gîndiri formulate, datorită căruia ajungem să ne roadem asperităţile individuale. Coeficientul personal al gîndirii scade şi ajungem oarecum la un fel de formulă medie.

Vasăzică, într-un anumit moment, diferitele gîndiri formulate trebuie să fie cam de aceeaşi structură, în virtutea faptului că ele sînt instrumente de schimb între diferite conştiinţe; şi, ca atare, trebuie să reprezinte oarecum o unitate de schimb. Este ceva analog cu ceea ce se petrece în comerţ: fără îndoială că în Germania plăteşti cu mărci, în România cu lei, dar eu trebuie să am o unitate pentru ca să pot să fac o plată şi în Germania, şi în România, în speţă etalonul aur. Cam aşa se întîmplă şi cu gîndirea noastră, numai că, în loc să fie etalonul aur, este altceva, deşi etalonul este tot ceva arbitrar. Pe vremuri, unitatea de schimb era mielul. Este foarte interesant că, după revoluţia rusească, s-a introdus ca unitate de schimb mielul de un an. Cumperi sare în valoare de un miel de un an şi vinzi doi boi pe atîţia miei de un an. Şi ştiţi că pe latineşte moneda se zice *pecunia*, cuvînt care vine de la *pecus*.

Vedeţi cum se repetă evenimentele! Credeţi d-voastre că mujicul din Rusia ştia de *pecunia* şi *pecus*? Vedeţi cum se creează tipurile? Împrejurările creează tipurile. Aşa se întîmplă şi în structura noastră spirituală: se stabileşte o unitate şi, de aceea, în anumite momente, anumite elemente din această claviatură a gîndirii omeneşti sînt mai întrebuinţate.

Prin urmare, tipuri, tipuri logice, există. Pe de altă parte însă, există şi tipuri de interpretare, adică noi toţi, care stăm aplecaţi deasupra materialului aceasta: gîndirea formulată, ca să-i studiem legile, nu sîntem infinit deosebiţi — sîntem aşa teoretic numai. Nu sîntem infinit deosebiţi, pentru că există, în virtutea convieţuirii noastre, în virtutea participării noastre aproximativ la aceeaşi experienţă, anumite asemănări structurale. În afară de asemănarea structurală fiziologică, mai există între noi şi o asemănare structurală provenită din experienţa noastră, care este aproximativ aceeaşi. Vasăzică, şi aci se pot stabili tipuri: tipuri în întrebuinţarea diferitelor elemente constitutive ale structurii noastre logice şi tipuri printre observatorii gîndirii formulate; deci tipuri printre logicieni şi tipuri între

logici. Cu crearea acestor tipuri, se face posibil şi studiul ştiinţific al fenomenului acestuia.

5. Vasăzică, vedeţi încă o dată, istoria logicii este posibilă. De ce vă spun eu însă toate aceste lucruri? Ceea ce am definit noi, propriu-zis, a fost logica în forma ei pură. În forma ei pură, logica nu există nicăieri; nu există nici un manual de logică şi nici o lucrare a unui logician care să facă logică absolut pură. Experienţa fiecăruia dintre noi este aşa de hotărîtoare asupra a ceea ce spunem şi a ceea ce cunoaştem, încît nu se poate vorbi de o detaşare a acestui obiect de toate contingenţele. Logica pură nu există nicăieri, n-a existat niciodată, în acelaşi fel în care nu există nicăieri, în realitate, tipul de om pe care-l învăţăm noi în fiziologie. Nu există de pildă om sănătos. Noi ştim ce ar fi să însemneze un om sănătos: este acela la care echilibrul funcţiilor merge după formula cutare, cum învăţăm în fiziologie. Dar acest om sănătos nu există nicăieri. Există om căruia noi îi zicem sănătos, care este perfect sănătos, dar care se depărtează mai mult sau mai puţin de acest tip pur ştiinţific: abstracţie, nu realitate. Aşa se întîmplă şi în logică.

Numai că, în forma aceasta pură, logica nu se prezintă niciodată; şi apoi trebuie să înţelegeţi ce însemnează că ea se prezintă amestecată. Sînt unii oameni care spun că logica se poate face cu teoria cunoştinţei sau că logica se poate face cu metafizica ori cu psihologia, ca şi cum ai spune că o raţă se poate găti cu măsline, cu păstîrnac sau cu castraveţi. În logică, nu este aşa: logica nu se face cu teoria cunoştinţei, cu metafizica sau cu psihologia, ci logica iese dintr-o preocupare metafizică sau dintr-o preocupare psihologică sau dintr-o preocupare gnoseologică; adică experienţa mea anterioară este precumpănitor metafizică, psihologică sau gnoseologică. Eu interpretez realitatea logică în cadrul acestei experienţe a mea, ceea ce însemnează că logica creşte pe un anumit teren, dintr-un anumit teren, are anumite rădăcini. Aceasta ne duce la concluzia că, în istoria logicii, ne interesează foarte mult de ce anume ştiinţă-anexă — cum se zice fals în lecţiile elementare de logică — este întovărăşită logica într-un anumit moment, pentru că tocmai această ştiinţă-anexă este elementul hotărîtor pentru structura spirituală din momentul acela. Poate să spună cineva

dispreţuitor, un logician pur, care habar nu are de realitate, că logica greacă este toată metafizică, sau că logica pozitivă din veacul al XIX-lea este toată psihologică, şi că nu mai scăpăm odată de scoliile acestea. Dar acestea nu sînt scolii. Sînt faptele principale; consideraţia logică s-a adăugat pe aceste scolii, cum le zic eu; consideraţia sau preocuparea logică creşte din această structură spirituală, metafizică, pozitivistă sau mai ştiu eu cum. Vasăzică, ceea ce ia lumea de obicei drept anex şi consideră drept un fel de musafir nepoftit trebuie să fie considerat nu ca anex, ci, dimpotrivă, ca indicator de cea mai mare importanţă pentru coloratura spirituală a unui anumit moment. Întrucît dar nu există nicăieri tipul pur de consideraţie logică, elementele de impuritate din teoriile logice sînt de cea mai mare importanţă în istoria logicii. Aceste elemente de impuritate nu provin însă, după cum vedeţi, din obiect, ci din subiect, aşa că diferenţa între tipurile logice rezultă din întrebuinţarea deosebită a claviaturii logice, şi diferenţele de tipuri logice rezultă din structura spirituală deosebită a observatorilor asupra logicii.

Este evident că în consideraţiile noastre care vor urma nu vom cerceta deosebit partea întîi şi partea a doua, ci punctele acestea de vedere se vor amesteca întotdeauna. Ce ne interesează pe noi este tipul logic, iar în acest tip logic va trebui să arătăm care este elementul de diferenţiere provenit din structura spiritului uman în acel moment şi care este elementul de diferenţiere provenit din structura observatorilor asupra acestui fenomen.

Dar veţi zice: dacă ţii seamă de toate lucrurile acestea, nu te contrazici? Dacă există diferite tipuri logice, nu există şi o evoluţie a lor? Nu mă contrazic deloc, pentru că pe mine nu mă interesează şi nu cred că există o legătură între aceste tipuri logice; în orice caz, nu sînt obligat să fac legătura aceasta. Prin urmare, să nu credeţi deloc că voi studia o curbă a acestor tipuri. Că ele se înşiră într-un anumit fel — se poate. Aceasta rezultă însă nu din natura lor, ci din necesitatea noastră de sistematizare; iar înşirarea lor din necesitatea impusă de o lege a spiritului omenesc o contest în chip categoric, şi concluzia aceasta, în orice caz, nu o găsesc la sfîrşitul prelegerii de faţă.

VI

APARIŢIA PREOCUPĂRII FORMALE: SOFISTICA

1. Condiţiile de existenţă a activităţii filozofice. 2. Atitudine ştiinţifică şi atitudine filozofică. 3. Opoziţia obiect—subiect: resort al activităţii filozofice. 4. Ivirea preocupării formale: sofistica. 5. Interesul formal dialectic al sofiştilor. 6. Poziţia formală a sofiştilor: bază a problematicii logice.

1. Este natural că, pentru ca să existe o încercare de teoretizare asupra logicii, adică asupra schemelor fundamentale ale gîndirii omeneşti, întrucît această gîndire este gata făcută, deci formulată şi exprimată, trebuie ca conştiinţa omenească să ajungă într-o fază în care să-şi pună în adevăr problema aceasta. Dar, pentru ca să-şi pună problema, trebuie ca materialul să existe; pentru că, în materie de logică şi de filozofie în general, nu poate să fie vorba de descoperirea unui material, ci trebuie ca materialul să fie, oarecum, creat.

Despre ce gîndim noi în logică? Asupra gîndirii formulate. Gîndirea formulată există, fără îndoială, de la începutul activităţii omeneşti, dar conştiinţa existenţei gîndirii formulate este un fapt cu totul nou. Adică, nu este de-ajuns să existe materialul ca atare: trebuie ca el să existe pentru conştiinţa noastră. Însă acesta nu este un fenomen care se întîmplă de la sine şi este oricînd perceptibil conştiinţei noastre; adică nu în orice fază a spiritului omenesc există o activitate a conştiinţei reflectate. Filozofia în genere ia naştere prin răsfrîngerea noastră asupra noastră înşine. În măsura în care noi ne putem răsfrînge asupra noastră, în măsura în care avem interes de noi înşine, în care ne diferenţiem prin urmare, ca o lume, ca un univers aparte în existenţa obiectivă, în măsura aceasta, şi în acest moment, putem vorbi în genere de filozofie şi, prin urmare, şi de

logică. Cu alte cuvinte, filozofia este o activitate specific umană şi ea este în directă legătură cu calitatea — cum zice Pascal — de *„roseau pensant"*, de trestie care gîndeşte. Această calitate însă de trestie care gîndeşte şi care se poate răsfrînge asupra ei înseşi pînă la cunoştinţa de ea însăşi nu este indispensabilă omului; ea face parte din elementele constitutive ale omului, dar nu toţi oamenii îşi pun problema aceasta. Şi, după cum nu toţi oamenii îşi pun problema aceasta, nu şi-o pun nici toate timpurile. Aşa, de pildă, a doua jumătate a veacului al XIX-lea a descoperit teoria cunoştinţei. A fost o mare revoluţie, pentru filozofi, că s-au gîndit să formuleze aceste probleme ale teoriei cunoştinţei, şi a fost aşa de mare surprindere pentru ei, încît au zis: cine spunea că nu există filozofie metafizică? Cine spunea că totul este absorbit de preocuparea ştiinţifică? Iată că există metafizică, pentru că există teoria cunoştinţei. De fapt, problemele de teorie a cunoştinţei s-au discutat întotdeauna, de cînd există omenirea; dar teoria cunoştinţei ca atare: cunoştinţă a unităţii de structură a diferitelor probleme şi a posibilităţii sistematizării unui grup de probleme într-o anumită unitate, acesta este un lucru nou.

Cam acelaşi lucru s-a petrecut altădată şi cu activitatea filozofică în genere. Nu se poate spune că, pînă la un punct, omenirea nu uzează de conştiinţa reflectată şi apoi începe să uzeze; iar cînd începe în adevăr să uzeze, pe urmă o ţine întruna. Nu este aşa. Există perioade, în istoria spirituală a omenirii, în care lumea ia cunoştinţă de ea însăşi, şi altele, în care refuză să ia cunoştinţă de ea însăşi.

Care sînt condiţiile, nu istorice, nu cauzale, ci structurale, în care se pune problema aceasta filozofică în genere şi uneori problema logică în special? Indicasem pe cea mai importantă şi revin asupra ei. Nu se poate să existe filozofie în momentul în care nu se face separaţia între realitate şi imaginea acestei realităţi în conştiinţă. Dar veţi spune: apoi n-a existat o filozofie presocratică, adică nu există ionieni, eleaţi etc.? Desigur că au existat, însă nu ştiu dacă v-aţi întrebat vreodată şi v-aţi pus această problemă elementară: credeţi d-voastre în adevăr că ceea ce citim noi în cărţi despre ionieni face parte din isto-

ria filozofiei? Adică orice gîndire sistematică asupra realităţii trebuie să intre în cadrul filozofiei? Ştiţi că există o veche controversă, rezolvată mai mult sau mai puţin, care spune că, la început, n-a fost nici o deosebire între filozofie şi ştiinţă; că gîndirea greacă, la începutul ei cel puţin, închide în ea şi filozofie, şi ştiinţă. Nu ştiu dacă afirmaţia aceasta este chiar aşa de valabilă.

2. În definitiv, deosebirea dintre filozofie şi ştiinţă trebuie să fie, între altele, şi deosebirea de atitudine, a noastră, faţă de materialul pe care-l gîndim. Este evident că ştiinţa presupune un fel de încercuire, un fel de individualizare a obiectului. Pentru ca un material oarecare să poată fi obiect de cercetare ştiinţifică, se cere ca el să existe pentru noi, să existe ca atare într-o unitate perfectă. Care sînt elementele prin care se construieşte această unitate a materialului ştiinţific, aceasta este o problemă deosebită. Spuneam rîndul trecut, de pildă, că elementul constitutiv este atitudinea noastră faţă de obiect; alţii pot să spună că obiectul însuşi închide în el o unitate anumită, sau cel puţin resorturile unei unităţi. Aceasta este indiferent pentru ceea ce avem noi să stabilim acum. Fapt este însă că materialul care formează obiectul ştiinţei noastre trebuie să fie individualizat, adică trebuie să se poată oricînd trage o linie de demarcaţie între ceea ce este obiectul ştiinţei mele şi ceea ce nu este obiectul ştiinţei mele.

Dar individualizarea materialului care intră în cercetarea mea nu presupune, n-are nevoie să presupună o deosebire între acest material, între existenţa individuală a materialului şi mine, conştiinţa care cercetează acest material. Pot să iau cunoştinţă de un obiect care este în faţa mea fără să-mi dau seama că eu sînt acela care iau cunoştinţă de acest obiect. Întru atît întru cît nu dublez realitatea prin conştiinţa răsfrîngerii acestei realităţi într-o realitate alta decît cea observată, în măsura aceasta eu nu fac filozofie, ci fac ştiinţă. Deci se poate foarte bine ca începuturile gîndirii greceşti să se fi orientat asupra lumii exterioare, să fi considerat această lume într-o unitate organică şi să fi încercat să-i desprindă anumite caractere generale; aceasta însă nu însemnează că gîndirea greacă făcea, în acel

moment, filozofie. Dacă cineva afirmă că elementele constitutive ale realităţii sînt două, trei, patru şi că ele se cheamă A, B, C, aceasta este o afirmaţie asupra realităţii pur şi simplu; dacă cineva afirmă că ceea ce văd eu în realitatea sensibilă nu este ceea ce există în realitate, ci că adevărata realitate este constituită altfel, după alte legi şi din altceva, aceasta încă nu înseamnează că eu fac filozofie. Cînd, în genere, se vorbeşte de filozofia greacă, se spune că era numai un sistem al observării în realitatea sensibilă. Gîndiţi-vă, de exemplu, că ionienii căutau să surprindă elementele constitutive ale acestei realităţi şi că deci ar face filozofie. Dar nu ştiu dacă este aşa. Fizica de astăzi, de pildă, care urmăreşte problema constituţiei materiei şi care afirmă că ceea ce există în adevăr, din punct de vedere ştiinţific, cu încercuirile necesare, nu este materia aşa cum ni se oferă nouă, ci sînt alte elemente, de altă natură, face această fizică filozofie? Nu. Dar ce este caracteristic în toată atitudinea fizicianului faţă de materialul pe care-l studiază? Caracteristic este faptul că acest material există înaintea lui ca ceva dat, ceva existent, şi că el, fizicianul, n-are nici un moment impresia că ar fi necesar să studieze cam în ce raport se află acest material dat cu ceea ce vede el, cu ceea ce cunoaşte el; nu simte nici un moment necesitatea de a constata că în afară de acest material mai există un altul, care este conştiinţa mea.

3. Prin urmare, specific atitudinii ştiinţifice este faptul că nu se pune problema obiect—subiect; nu se consideră că ar exista două realităţi, opozabile una celeilalte. Cînd începe să se pună problema filozofică? Atunci cînd omul ia cunoştinţă de faptul acesta elementar: că tot ceea ce pot eu să cunosc constituie o lume deosebită de mine. Vasăzică, activitatea filozofică începe propriu-zis cu opoziţia obiect—subiect, prin urmare cu postularea existenţei a două elemente esenţial deosebite, dar cu foarte strînsă legătură între ele.

Problema aceasta n-a apărut în filozofia greacă chiar de la început, cum se pare în genere, cînd se vorbeşte de aurora filozofiei greceşti. De aceea, filozofia greacă nu poate să înceapă cu ionienii; sau, dacă vreţi, trebuie să înceapă înainte de

ionieni. Cu alte cuvinte, nu există nici un motiv, aşa cum se aleg criteriile de clasificare, ca să se oprească filozofia grecească la ionieni: poţi să mergi mai înainte, poţi să mergi în problemele greceşti la prima afirmaţie pe care au făcut-o grecii, şi care poate să fie anonimă sau necunoscută, asupra realităţii; întrebarea este: în totalitatea acestor afirmaţii se poate stabili un punct în care să se pună problema obiect—subiect, a existenţei a două elemente esenţial deosebite, paralele şi totuşi cu foarte strînsă legătură? Cînd apare această preocupare, în ce împrejurări?

Fără să fie nevoie să vă raportaţi la cunoştinţele d-voastre din materia filozofiei vechi — la care eu mă jenez să apelez, pentru că nu ştiu cît ştiu din ceea ce ştiţi d-voastre —, este foarte natural ca geniul grec să fi luat cunoştinţă de existenţa acestei lumi ideale în momentul în care a existat conştiinţa divergenţei de păreri asupra realităţii. Cu alte cuvinte, faptul că eu afirm despre un obiect un lucru şi că altul afirmă despre acelaşi obiect alt lucru trebuie, cu timpul, să mă ducă la necesitatea de a formula o problemă: de ce eu şi tu nu ne spunem acelaşi lucru despre unul şi acelaşi obiect? De obicei, existenţa unei divergenţe nu înseamnă şi punerea problemei. Se spune că omul gîndeşte. Eu cred că omul gîndeşte foarte puţin. În genere, omul răsfrînge foarte mult; dar gîndire într-o atitudine conştientă, aceasta este o activitate foarte slabă a omenirii. Pentru că, dacă omul ar gîndi în adevăr asupra a tot ceea ce face, atunci, cu siguranţă, cu totul alta ar fi înfăţişarea lucrurilor; adică ar exista în omenire mai mult spirit critic decît există, şi noi ne-am da cu mult mai mult seama de ceea ce se întîmplă în jurul nostru decît ne dăm azi. Impresia mea este că, propriu-zis, ne lăsăm furaţi într-un fel de curent al senzaţiilor, impresiilor şi locurilor comune, că ne controlăm foarte puţin în activitatea noastră spirituală, în activitatea noastră de gîndire. Trecem prin viaţă cum umblă un cîine înecat pe firul apei: îl duce apa unde vrea. Cam aceasta este activitatea noastră de gîndire; pentru că este clar că, în momentul în care eu afirm ceva despre un obiect şi altul afirmă altceva despre acelaşi obiect, dacă faptul acesta ar deveni conştient pentru mine, ar

exista în momentul acela o problemă de filozofie, care ar trebui rezolvată într-un fel, ar exista în momentul acela teoria cunoştinţei. Dar d-voastre ştiţi cît de comozi sîntem noi: cînd există divergenţă de păreri, spunem despre celălalt că e prost şi am isprăvit! Nici un moment nu ne vine ideea să ne gîndim de ce spun eu într-un fel, şi celălalt în alt fel şi ce însemnează acest lucru. Acesta este, cum i se zice în sistematica filozofică, realism naiv, adică incapacitatea de a deosebi între realitate sensibilă şi subiectul care percepe această realitate. Realismul naiv este, fără îndoială, din punct de vedere filozofic, o pacoste; din punct de vedere practic, fără îndoială, o fericire, pentru că vă închipuiţi ce nenorocire ar fi dacă toţi ne-am apuca să gîndim. Numai aşa putem să trăim cum trăim, ca vai de noi, pentru că nu gîndim; altfel, ar trebui ca fiecare acţiune a noastră să suporte tot felul de frîne din partea conştiinţei, şi ar fi să ne încurcăm într-o adevărată pădure, în hăţişuri de probleme care ni s-ar pune înainte, la fiecare pas. Aceasta nu însemnează însă că filozofia există şi altfel decît în momentul în care se pune problema de care vorbim. Evident că puteţi să răspundeţi, şi cu drept cuvînt, că filozofia este un mare impediment; cine ne-a mai pus să o scornim şi pe aceasta! Sigur că da, pentru că nu este chiar aşa de simplu să te opreşti la fiecare pas, pentru ca să-ţi dai seama de ceea ce faci şi de ceea ce ştii. Şi evident că, din punctul de vedere al vieţii, această conştiinţă adăugată, acest element adăugat realităţii sensibile este o frînă, iar conştiinţa, care probabil s-a născut ca un fel de instrument de înlesnire a vieţii, se întoarce chiar împotriva vieţii şi-i pune frîu.

4. Acestea sînt lucrurile, dar ele nu însemnează nimic pentru consideraţiile noastre. Pentru noi rămîne clar că, pentru ca să existe filozofie, trebuie să existe conştiinţă, trebuie să existe două lumi deosebite, iar această conştiinţă, a existenţei a două lumi deosebite, trebuie să pornească în primul rînd de la conştiinţa cunoştinţei omului, care conştiinţă cred eu că o pot surprinde în momentul în care îmi dau seama de diversitatea afirmaţiilor omeneşti asupra realităţii. Această diversitate a afirmaţiilor omeneşti asupra realităţii s-a produs, în filozofia

greacă, în momentul în care existau deja destule afirmaţii asupra realităţii. Adică au fost filozofia ioniană, filozofia eleată şi celelalte, pe care le ştiţi d-voastre, iar din confruntarea rezultatelor acestor filozofii s-a născut surpriza: cum se face că afirmăm diferite lucruri? Şi, atunci, prima problemă a fost: afirmăm diferite lucruri asupra realităţii, deci există o posibilitate de afirmare asupra realităţii, deci există o lume a afirmaţiilor, deosebită de lumea realităţilor. Ce este această lume a afirmaţiilor? Este tocmai lumea cunoştinţei, lumea conştiinţei. Aceasta este prima separaţie.

Problema pusă aşa este, fără îndoială, clară şi precisă, dar răspunsurile care s-au dat nu puteau să fie din capul locului tot aşa de clare şi precise. Aceeaşi lene de care vorbeam, sau aceeaşi incapacitate a noastră de a gîndi repede şi precis asupra tuturor problemelor care ni se pun a făcut să se amîne oarecum încercuirea, delimitarea clară a problemei şi a soluţiei. Faptul de la care au plecat, la un moment dat, gînditorii greci era acesta: fiecare, cînd gîndeşte despre realitate, spune lucrurile pe care le vede el. Natural ar fi fost, poate, ca, din această constatare, să urmeze întrebarea: de ce fiecare face alte afirmaţii?

5. Întrebarea pe care şi-au pus-o gînditorii greci n-a fost aceasta, ci alta, care nu avea nimic de-a face cu constatarea noastră; întrebarea era următoarea: dat fiind că fiecare dintre noi facem asupra realităţii afirmaţiile noastre personale, cum putem ajunge ca fiecare dintre noi să impunem părerea noastră altora? Aceasta a fost prima problemă filozofică greacă; este o problemă care rezultă nu dintr-un spirit metafizic, ci dintr-un spirit negustoresc. Grecii erau metafizicieni, dar erau şi negustori. (De aceea probabil se zice, la Paris, despre anumiţi oameni: „*c'est un grec*"[16].) Problema, vasăzică, nu urmărea anumite rezolvări esenţiale, obiective, ci urmărea un interes practic imediat. Dumneata spui că *a* este *b*, iar eu că este *c*; nu se întreba nimeni cine are dreptate, ci toată lumea se întreba cum să fac ca părerea mea să prevaleze. Şi, atunci, din această preocupare de a impune părerea mea celorlalţi, s-a născut ceea ce cunoaşteţi d-voastre sub numele de sofistică.

Este adevărat că, istoriceşte, ar putea să existe o explicaţie pentru faptul acesta. Faptele pe care vi le povestesc eu se întîmplă cam cu patru sau cinci sute de ani înainte de Cristos, adică într-o epocă ce corespunde cu pulverizarea cetăţilor greceşti, cu pulverizarea conştiinţei colective, cu afirmarea drepturilor individului şi, prin urmare, cu concentrarea preocupării asupra individualului. A fost deci o excrescenţă a personalului şi a individualului care a încurajat punerea problemei în aşa fel, încît toate împrejurările acestei probleme fals puse au avut un rezultat precis, pentru filozofie şi pentru logică în special. A pune fals o problemă însă nu înseamnează a face o pagubă gîndirii omeneşti; uneori înseamnează, dimpotrivă, a fi de mare folos. Importă nu că ai pus problema bine sau rău, ci să pui problema, adică importă să sileşti pe om să gîndească într-un fel. Evident, fals a fost pusă problema cînd, în loc să se preocupe: cine are dreptate dintre noi?, grecii au început să se gîndească: cum fac eu să-mi impun celuilalt părerea? Era fals pusă problema, adică sărea peste cîteva etape, peste cîteva trepte. De aci însă a rezultat, cum spuneam adineauri, un mare folos pentru gîndirea omenească: presupunerea, neprecis formulată, că afirmaţia mea este măsura tuturor lucrurilor; adică nu există realitate în sine, ci există ceea ce afirmăm noi, fiecare, despre această realitate. Presupoziţia acestei afirmaţii era de natură sceptică, fără îndoială: adică se afirma pur şi simplu imposibilitatea existenţei unei cunoştinţe obiective.

Dacă, prin urmare, fiecare dintre noi avem un fel de a cunoaşte şi facem anumite afirmaţii proprii nouă asupra realităţii, atunci obiectivitatea cunoştinţei înseamnează măsura în care această afirmaţie a mea este împărtăşită de ceilalţi oameni. O cunoştinţă n-are valoare dacă este acceptată numai de mine, ea are valoare dacă este acceptată de toată lumea. Prin urmare, nu cunoştinţa în ea însăşi, ci mărturisirea tuturor celorlalţi, ca părtaşi ai aceleiaşi cunoştinţe, aceasta dădea valoarea cunoaşterii şi aceasta construia şi obiectivitatea. Este — transpus altfel — un soi de criteriu democratic al cunoaşterii: cel mai deştept om din ţara românească este cel care capătă mai multe voturi în alegeri. Vasăzică, nu este vorba de cine este realmente cel

mai deştept, ci de cine este considerat ca atare de cei mai mulţi oameni. Aceasta era şi obiectivitatea cunoştinţei în vremea sofiştilor: cît mai mulţi oameni să facă aceeaşi afirmaţie, iată ce constituia valoarea cunoştinţei. Dacă aceasta înseamnă cunoştinţă valabilă, atunci întrebarea imediată care se punea era: cum fac eu ca să impun cunoştinţa mea la cît mai mulţi oameni? Vedeţi, aci nu se mai poate face comparaţie cu viaţa publică, cu viaţa politică, pentru că chiar pentru sofişti exista o anumită corectitudine care nu există în viaţa publică. Lor nu le era suficient să poată căpăta asentimentul unui om printr-o protecţie, numind în slujbă un cumnat sau un nepot al omului aceluia; grecul căuta, pentru obiectivitatea cunoştinţei lui, anumite metode în adevăr nepersonale, căuta adică să generalizeze o afirmaţie, prin anumite elemente care sînt de natura afirmaţiei aceleia. Adică: este afirmaţia mea din domeniul cunoştinţei? Elementele cu care eu am generalizat această afirmaţie a mea trebuie să fie tot din domeniul cunoştinţei. Vasăzică, era o anumită preocupare de omogenitate, ceea ce reprezintă o deosebire categorică faţă de omul politic democrat, care vrea să capete certificat de inteligenţă, dînd unor muncitori un pahar de vin, lucru care poate să fie adeseori contrariul inteligenţei. Din necesitatea aceasta de a crea obiectivitatea unei afirmaţii prin elementele analoge şi omogene s-a născut propriu-zis sofistica.

6. Ce era sofistica? Era o artă de a argumenta: te duceai la şcoala sofiştilor şi învăţai să argumentezi, adică învăţai să impui părerea ta. Din necesitatea practică de a-ţi impune părerea ta s-a constituit propriu-zis baza problematicii logice; pentru că, în momentul în care vreau să învăţ arta de a convinge, trebuie să-mi dau seama de schema generală a gîndirii mele. Primii logicieni sau prima atitudine logică, dar absolut pură, mai pură decît cea care a urmat în filozofia greacă, prima atitudine logică, în istoria gîndirii europene, este aceea a sofiştilor, pentru că sofiştii sînt primii gînditori care încearcă să privească gîndirea omenească sub raportul structurii ei formale. Pe sofişti nu-i interesează întru nimic conţinutul afirmaţiei. Ei spun: meşteşugul meu trebuie să se potrivească pentru orice

afirmaţie ; orice afirmaţie poate să fie dovedită, deci pentru orice afirmaţie trebuie să construiesc sistemul meu de impunere. Aşa fiind însă, nu conţinutul afirmaţiei mele mă interesează, ci structura generală, cadrul în care această afirmaţie intră. Deci, pentru ca să pot construi aparatul meu de impunere a unei afirmaţii, trebuie să cunosc structura formală a conştiinţei omeneşti. Iată care este atitudinea strict logică, aşa cum s-a ivit ea pentru prima oară în istoria filozofiei greceşti.

Acum, este adevărat că sofiştii n-au adus soluţii logice. Cu alte cuvinte, necesitatea de a avea în faţă structura formală a procesului de gîndire a existat; activitate care să desprindă însă această structură formală n-a existat, cel puţin matematic vorbind. Adică sofiştii au construit instrumentul care le trebuia lor. Pentru că aveau nevoie de un instrument, ei l-au creat. Contribuţia lor proprie la logică nu este decît această atitudine, această orientare a spiritului omenesc asupra realităţii logice; pentru că, în ceea ce priveşte afirmaţiile lor substanţiale, ele priveau — cum am spus — mai mult meşteşugul. Altfel zis, sofiştii încercau o artă, nu o ştiinţă a logicii, care pînă la sfîrşitul ei a fost înlăturată, deoarece procedeul lor fusese fals. Ei erau prea grăbiţi să ajungă la soluţii, şi nu şi-au dat seama de faptul fundamental că arta pe care voiau s-o construiască ei nu se putea construi decît pe bazele unei ştiinţe. Punctul de plecare al ştiinţei îl aveau: era atitudinea de care vorbeam adineauri. Normal ar fi fost ca ei să meargă mai departe pe acest teren şi să construiască ştiinţa însăşi. N-au făcut aşa, ci au trecut dintr-o dată la aplicările acestei ştiinţe, care pentru ei nu exista decît ca punct de plecare.

Faptul acesta este foarte important, pentru că el reprezintă un moment de o deosebită însemnătate pentru evoluţia logicii, moment care a fost pierdut pentru gîndirea omenească. Dacă sofiştii şi-ar fi dat seama în adevăr de problema care li se punea, este foarte probabil că toată desfăşurarea logicii de mai tîrziu ar fi fost alta. Ei însă au ignorat această problemă, au trecut la artă şi au izbutit să dezguste pe toată lumea de sofistica lor, de consideraţiile logice propriu-zise. Rezultatul a fost că, în momentul în care problema logică s-a pus din nou, ea

nu s-a pus în cadrul acesta formal minunat, cea mai minunată poziţie pentru cercetarea logică, ci s-a pus cu un mare ocol, pe bază de metafizică: Socrate, care preia problema gîndirii omeneşti din mîinile sofiştilor, o preia nu în forma ei structural-formală, ci în forma ei metafizică. Veţi spune că aceasta s-a întîmplat din cauză că preocuparea lui era metafizică. Preocuparea lui nu era de fapt metafizică, însă dezgustul de vorbărie, dezgustul de subiectivismul exagerat al teoretizărilor sofistice l-a împins pe Socrate, la care preocuparea era în primul rînd logică, pe calea metafizicii. De aceea spuneam că această neclaritate în punerea problemei de către sofişti înseamnează o mare pierdere pentru progresul logicii. Pentru că, dacă în adevăr ei îşi dădeau seama că punctul de vedere structural-formal, în considerarea gîndirii, poate să însemneze punctul de plecare pentru o ştiinţă, atunci cu siguranţă că Socrate, Platon şi Aristotel, întru atît întru cît teoretizau în logică, ar fi făcut cu totul alte consideraţii. Aşa, noi sîntem siliţi — şi veţi vedea cum — să desprindem, din toată gîndirea ulterioară sofiştilor, ce este logic şi ce este metafizic; şi, ceva mai mult, vom fi siliţi să constatăm, la fiecare moment, cum punctul de vedere metafizic falsifică gîndirea logică. Despre aceasta însă în prelegerea viitoare.

VII

REACŢIA ANTISOFISTICĂ: LOGICA SOCRATICĂ

1. Contradicţia internă a sofisticii. 2. Centrul gîndirii socratice: stabilirea elementelor permanente ale gîndirii. 3. Problemele socratice: maieutica, artă a definiţiei. 4. Conceptul. 5. Principiul identităţii. 6. Caracterul substanţialist şi staticist al logicii socratice.

1. Nu ştiu dacă aţi reţinut concluzia convorbirii noastre trecute. Încercam să stabilesc un lucru destul de dificil din istoria gîndirii, trecut cu vederea de cele mai multe ori; încercam anume să stabilesc că, o dată cu sofiştii, gîndirea atinsese o culme aproape ameţitoare prin puterea de abstracţie care stătea la baza întregii activităţi filozofice din vremea aceea, şi că sofistica, în genere, izbutise să desprindă caracterul formal al gîndirii de toată activitatea propriu-zisă de cunoaştere, a minţii omeneşti.

Vasăzică, faptul că activitatea gîndirii nu se mai aplica, pentru sofişti, la prinderea realităţii, la cunoaşterea adevărului — deoarece, pentru ei, acest adevăr nu exista propriu-zis —, a făcut ca principala lor preocupare să fie de a descoperi mai ales meşteşugul de transmitere sau meşteşugul de impunere a unei anumite afirmaţii. Procesul acesta de gîndire nu mai există, pentru ei, ca un proces de însuşire a unui conţinut obiectiv, real, ci, pur şi simplu, ca o activitate formală, care nu era condiţionată de anumite realităţi, ci crea ea însăşi aceste realităţi.

Adică, ceea ce exprim este indiferent: nimic nu este adevărat şi totul este adevărat. Important este cum izbutesc eu să impun o afirmaţie a mea, deci care este structura formală a judecăţii mele. Cu sofiştii se desprinsese, prin urmare, elementul formal de elementul material din gîndire şi, după cum spu-

neam şi rîndul trecut, era un moment unic pentru istoria spiritului omenesc. Un moment unic, pentru că materialul logic exista pur, adică desprins de orice alte preocupări decît cea formală. Din nefericire, aceste rezultate, din punctul de vedere al cercetărilor logice, obţinute de către sofişti, nu au fost întrebuinţate ca atare.

Ceea ce urmăreau sofiştii propriu-zis nu era cunoaşterea critică a gîndirii formale, ci altceva; era cîştigarea, aş zice, a unor reţete cu ajutorul cărora filozoful sau retorul, în cazul special, caută să-şi impună părerea lui. Deci sofistica era, în intenţia ei, o artă, nu o considerare ştiinţifică a realităţii. Şi, tocmai pentru că era o artă, accentul fundamental cădea pe reţeta practică. Însă această reţetă practică, oricărui om de bună-credinţă şi oricărui om care avea necesitatea să creadă în ceva precis, în ceva fix, îi repugna, pentru că un om deştept fără îndoială că este amuzat de această artă prin care se poate dovedi orice, oricînd; un om cinstit însă caută în activitatea lui altceva decît îndemînare şi vorbărie.

Întotdeauna preocuparea de elementele formale a însemnat o slăbiciune, o sărăcie de viaţă interioară. Deci, pentru că sofiştii ţinteau să dovedească orice, ei nu aveau o poziţie trainică, ci o poziţie inferioară, căci orice om de bună credinţă trebuie să stea puţin la gîndire în faţa acestei eventualităţi că se poate dovedi orice şi că nimic nu este adevărat.

Există o unitate a omului, a personalităţii umane, unitate care este considerată o valoare obiectivă. Această unitate impune fiecăruia dintre noi o anumită piedică: nu ne putem contrazice de azi pe mîine în ce priveşte culoarea unui obiect. Acesta este un fel de postulat moral, însă el decurge, pe de altă parte, din realitatea unităţii noastre personale. Eu nu mă pot contrazice de astăzi pe mîine, de ieri pe azi, pentru simplul motiv că eu, de ieri, de azi şi de mîine, mă consider acelaşi, adică mă consider ca o unitate spirituală identică cu mine însumi în timp. Vasăzică, acesta era dezavantajul pe care îl oferea poziţia sofistică. Arta lor trebuia, încet-încet, să repugne lumii. Erau oameni care nu puteau să uite de unitatea lor spirituală şi de necesitatea lor de a putea afirma întotdeauna acelaşi lucru.

Atîta vreme cît nu ai preocupări metafizice — şi acesta este un lucru care trebuie reţinut, pentru că de aci se desfăşoară întreaga filozofie greacă de mai tîrziu —, poate să existe orice, nu te interesează propriu-zis conţinutul afirmaţiilor tale; cînd însă începi să ai preocupări metafizice, cînd începi să cauţi puncte de sprijin, fixe, în afară de tine, în momentul acela toată gîndirea ta are tendinţa de a se orienta după un principiu al stabilităţii, după principiul identităţii. Iar, faţă de acest principiu al identităţii, sofistica ar reprezenta tocmai antipodul.

Deci reacţia la sofistică, reacţia faţă de ţelurile practice ale sofiştilor trebuia să ducă spiritul grec la afirmarea unei realităţi imobile, la afirmarea unor puncte de reper în lumea obiectivă. La o formulă strict formală se opunea, metafizic, o formulă materială. Toată reacţia filozofiei greceşti porneşte din această problemă de unitate: recunoaşterea identităţii mele cu mine însumi postulează anumite poziţii care se opun în chip categoric sofisticii, scopurilor sofistice.

Sofistica avea ceva contradictoriu în ea. Ea spunea: mie îmi este necesar să dovedesc orice; nimic nu există, de fapt, adevărat; deci, dacă nu este nimic adevărat şi dacă adevărul este relativ, eu pot să dovedesc orice, şi-mi este necesar să dovedesc orice. Vasăzică, sofistica punea un fel de artă care se sprijinea pe relativism în serviciul, totuşi, al unei realităţi absolute; căci acela care vroia să dovedească orice era el însuşi o fiinţă unitară. Aci era contradicţia fundamentală a întregii activităţi sofistice.

2. Reacţia a venit, cum ştiţi d-voastre, în primul rînd cu Socrate: dar, vă spun, această reacţie are la bază o necesitate metafizică, nu una logică. Anume, faţă de instabilitatea, faţă de relativismul sofisticii, se afirma o anumită realitate absolută, definitivă şi mai exactă. Aşadar, tot ce urmează în gîndirea greacă năzuieşte către unul şi acelaşi lucru: să desprindă din realitate nu atît răscrucile procesului de cunoaştere, cît, mai ales, puncte stabile.

Socrate însă nu vine la un moment în care gîndirea critică nu exista, cum au fost de pildă ionienii peste fizicieni, peste eleaţi; ci activitatea sofistică făcuse examenul critic al proce-

sului de cunoaştere, adică luase faţă de conştiinţa omenească o atitudine critică. Sofiştii erau conştienţi de procesul de cunoaştere care se întîmplă în noi. Nu mai era, prin urmare, atitudinea aceea a omului naiv, care judecă asupra realităţii brute. Sofiştii făcuseră acest pas foarte însemnat în gîndirea omenească: luaseră cunoştinţă de activitatea de gîndire a omului.

Cînd Socrate, prin urmare, era împins mai mult de necesităţi metafizice, să ia poziţie împotriva sofiştilor, el avea în conţinutul conştiinţei lui acest pas înfăptuit de către sofistică, adică luarea de conştiinţă a procesului de gîndire. Procesul era, în momentul acesta, un fapt natural, care putea să fie studiat exact în acelaşi fel în care puteau să fie studiate celelalte fapte naturale din lumea fizică. Exista cu alte cuvinte: cunoştinţa reflectată.

Prin urmare, cînd Socrate şi-a pus problema realităţii sau problema existenţelor, stabilea un punct de reper şi orientare. El nu şi-a pus problema cum şi-o puneau ionienii sau filozofii de la începutul gîndirii greceşti; şi-a pus-o altfel. Că trebuie să existe ceva în realitate, era un lucru de care el nu se îndoia. Problema care se punea, pentru el, era: cum ajung la ceea ce există în realitate. Problema era propriu-zis de filozofie: nu de filozofie şi ştiinţă, cum era pentru începuturile vremii greceşti, nu de formalistică, cum era pentru sofişti, ci o problemă de filozofie, care ţinea pe de o parte de teoria cunoaşterii şi de logică, iar, pe de altă parte, de metafizică; nu de fizică, pentru că punctul acesteia de vedere era deja înlăturat de acea conştiinţă a operaţiilor noastre de gîndire pe care o realizează sufletul.

Deci nu mă interesează propriu-zis ce este în realitate — aceasta am să văd; nu mă interesează pe de altă parte nici cum gîndesc eu — şi aceasta am să văd. Primul lucru care mă interesează este: care este în gîndire corespondentul substanţei? Că există o realitate, de aceasta nu se îndoiau grecii. Această realitate a lumii, a substanţelor, condiţionează într-un oarecare fel gîndirea mea. Eu vin în contact cu această lume a substanţelor — care, unde o fi şi cum o fi, nu ştim încă —, vin în contact prin cunoştinţă, care este precipitatul gîndirii. Ce anume din gîndirea mea corespunde substanţei? Adică, dacă

substanţa reprezintă elementul permanent şi stabil din realitate, ce corespunde în gîndire acestui element permanent şi stabil? Vasăzică, problema care se punea pentru Socrate era, în chip precis, *descoperirea elementelor de permanenţă din gîndirea noastră*. Ceea ce îl interesa pe el, prin urmare, nu era procesul de gîndire, ci materialul conştienţial, aş zice, al gîndirii, sau materialul acesta de ordine ideală a gîndirii.

3. După cum ştiţi d-voastre din lecturile de pînă acum, Socrate întrebuinţa, cu şcolarii lui, o metodă a convorbirilor. Această metodă a convorbirilor consta în a pune întrebări şi în a forţa răspunsul. Întrebările însă erau de aşa natură, încît nu se putea să se dea alt răspuns decît acela pe care-l voia Socrate. Şi, dacă citiţi dialogurile, aveţi să vedeţi că, de cele mai multe ori, răspunsul este: da, nu, sigur, evident ş.a.m.d. Aceasta înseamnează că dialogurile nu erau propriu-zis o convorbire între doi oameni. Ceea ce citim noi în dialogurile acestea dintre Socrate şi alţii nu este propriu-zis o discuţie, ci este un fel special de a forţa pe interlocutor să asculte ceea ce îi spui; adică: „Fii bun şi urmăreşte-mă în raţionamentul meu, în ceea ce am să-ţi spun eu." Aceasta înseamnează dialogul socratic.

La Platon, metoda se schimbă: dialogurile sînt diferite de cele socratice. Exista această maieutică socratică? Socrate spunea că scoate adevărul din gura adversarului cum scoate moaşa copilul din pîntecele mamei. Eu nu văd propriu-zis în ce constă arta aceasta, cînd, de cele mai multe ori, interlocutorul răspunde: „Da, nu, sigur, evident, ai dreptate" ş.a.m.d. Aceasta înseamnează că eu vorbesc, avînd numai eu cunoştinţă de ceea ce vorbesc. Nu este propriu-zis o discuţie, un schimb de argumente. Din cînd în cînd, intervin obiecţii; obiecţiile însă nu sînt de natură formală, ci de natură materială. De pildă, dacă afirm că lumina electrică are un voltaj de 220, şi altul răspunde: „Dar ştii că în oraşul Vaslui e numai de 120?", şi atunci explic ce este un voltaj de 120 — aceasta nu este o argumentare, ci este pur şi simplu urmărirea unei argumentări.

În ce constă argumentarea?

Sînt unii oameni care pun dialectica în sarcina lui Socrate, ceea ce nu este îndreptăţit. Ce face propriu-zis Socrate? El restrînge cercul, face o afirmaţie largă şi, prin afirmaţii succesive, introduce propoziţii din ce în ce mai restrînse, restrîngînd mereu cercul realităţii asupra căreia s-a făcut afirmaţia şi ajungînd la o dată ultimă, pentru care are o formă echivalentă, expresivă. Adică, ce face Socrate? Defineşte. Toată operaţia aceasta, pe care o numeşte arta moşitului în filozofie, constă în a defini. Foarte interesant şi bine de reţinut, pentru că definiţia este tocmai operaţia corelativă a ceea ce numim noi „concept". Prin definiţie ajungem la concept.

4. Vasăzică, de îndată ce toată strădania lui Socrate era să definească, însemnează că toată preocuparea lui era să ajungă la concept; dar conceptul este, pentru gîndirea noastră, element fix, constanţă logică, aş zice. Consideraţia aceasta verifică, după cum vedeţi d-voastre, afirmaţia pe care o făceam la început, că preocuparea fundamentală de după sofişti se orînduieşte după necesitatea metafizică de a stabili diferite constante. Deci operaţia logică fundamentală a lui Socrate este definiţia, iar rezultatul definiţiei este conceptul. Conceptul este corespondentul, analogul logic al substanţei. După cum în domeniul realităţii există substanţa, care însemnează o constantă, într-un fel sau altul, tot aşa există în domeniul gîndirii conceptul, care şi el este o constantă.

Ce cîştigă gîndirea greacă cu această teorie a conceptului? Cîştigă o anume bază, sau vrea cel puţin să cîştige o bază comună de operaţie. Socrate spunea: foarte bine, să admitem drept adevărat ceea ce spui dumneata, că se poate argumenta orice teză; nu este însă mai puţin adevărat că trebuie totuşi să existe ceva comun între noi. Însuşi faptul că eu pot să-ţi transmit dumitale o cunoştinţă a mea, că eu pot să-ţi dovedesc sau să-ţi impun o afirmaţie a mea însemnează că există posibilitatea de circulaţie, de comunicare între noi; iar această posibilitate de comunicare între noi trebuie să admită ceva comun mie şi dumitale. Ce este acest ceva comun? Acest ceva comun trebuie, în orice caz, să aibă o valoare obiectivă, căci altfel nu mai poate fi comun; iar, dacă nu este comun, nu mai există

putinţă de transmitere a unei cunoştinţe; adică sofiştii erau bătuţi cu propria lor armă. Plecîndu-se de la posibilitatea de dovedire a unei afirmaţii, se stabilea că trebuie să existe o dată obiectivă, adică ceva valabil pentru mai multe cunoştinţe, măcar pentru cei doi care stau faţă în faţă. Dar existenţa unei date obiective însemna tocmai răsturnarea sofisticii. Şi această dată obiectivă era conceptul.

Nu este vorba, la Socrate cel puţin, de o problemă gnoseologică a conceptului: nu este vorba să ştim ce se ascunde în realitate, în dosul unui concept, şi cît reprezintă un concept dintr-o realitate. Problema aceasta se va pune, într-o formă precisă, abia mai tîrziu, timid încă la Platon, precis abia la Aristotel. Pentru Socrate, legătura dintre concept şi substanţă, adică ceea ce reprezintă din realitate conceptul, nu era o problemă de primă importanţă. Pentru el, de primă importanţă era descoperirea conceptelor logice. Vasăzică, spre a preciza: punctul de plecare este, la Socrate, metafizic. El porneşte de la necesitatea afirmării identităţii lui individuale. Punctul de plecare este metafizic, însă punerea în problemă este logică. Pentru că tot interesul lui se îndreaptă înspre stabilirea unor conţinuturi în domeniul gîndirii, fără să-şi pună în chip explicit şi formal problema ce anume din realitate reprezintă aceste conţinuturi ale gîndirii.

5. Pentru Socrate, de îndată ce conceptul era o problemă fundamentală — aţi văzut că definiţia era calea prin care se ajungea la concept —, problema imediată care se punea în legătură cu conceptul era: cum se garanta conceptul şi care era graniţa *conscienţială* a conceptului? Aci intervine a treia problemă socratică: principiul identităţii.

Un concept este ceea ce ştim noi într-un anumit fel. Noi cădem de acord cu toţii că anume lucru se defineşte în cutare fel; rezultatul acestei definiţii este o realitate de ordine conscienţială, asupra căreia cădem de acord cu toţii, în momentul în care are loc discuţia. Este aceasta suficient? Vedeţi, consensul asupra unei afirmaţii creează un fel de obiectivitate a acelei afirmaţii, însă nu se creează o obiectivitate absolută.

Dacă am pleca de la lucrurile supuse principiului individuaţiei, care, cu un termen scolastic, se enunţă *hic et nunc* (adică lucrul acesta, în momentul de faţă), evident că consensul creează o lume obiectivă; dar lumea aceasta obiectivă este condiţionată de timp şi de spaţiu, de răscrucea la care s-ar întîlni timpul şi spaţiul, de combinaţia acestor două categorii, a locului şi a duratei. Ce mă asigură însă pe mine că un acord stabilit între doi sau toţi oamenii, în momentul de faţă, mai există şi după ce s-a trecut acest moment de faţă? Adică, întrebarea la care răspundea, propriu-zis, Socrate, suna: obiectivitatea aceasta care rezultă din consensul nostru asupra unei afirmaţii, este ea condiţionată de consensul nostru, sau consensul nostru este forţat de existenţa obiectivă a acelei afirmaţii? Dacă eu cad de acord cu cineva să numesc un lucru într-un fel, atunci acel nume, de exemplu numele de masă, ne dă posibilitatea să ne înţelegem. Dacă spun: „Bagă masa în buzunar", ştii despre ce este vorba. Însă valoarea obiectivă a acestei afirmaţii este condiţionată de consensul nostru; consensul nostru creează, oarecum, valoarea obiectivă a afirmaţiei.

Cînd este vorba însă de forma *acestui* obiect pe care-l vedem cu toţii în momentul de faţă, consensul nostru este forţat de realitatea obiectivă. Se înţelege deosebirea: există o realitate obiectivă, care mie, ţie şi lui îi impun aceeaşi afirmaţie. Vasăzică, lui Socrate nu-i era suficient consensul nostru, căci un asemenea consens el îl dobîndise prin arta sa, dar aceasta, în definitiv, puteau s-o facă şi sofiştii. El cerea ceva mai mult: şi atunci trebuia să facă un pas mai departe. Prin întrebările sale, a ajuns la definiţie, prin definiţie a creat obiectul, dar aceasta o pot face şi sofiştii. Socrate oferă ceva mai mult : oferă certitudinea că acest obiect, asupra căruia sîntem de acord, el, prin realitatea lui, ne impune definiţia. Definiţia pe care a dat-o nu este scornită de sine, ci impusă de această realitate. Deci conceptul pe care-l defineşte Socrate are o existenţă în sine, independent de loc şi independent de timp. Conceptul acesta este în acelaşi fel întotdeauna; oriunde şi oricînd, conceptul este acelaşi. Prin urmare, noi sîntem de acord să facem aceeaşi afirmaţie asupra conceptului cutare, fiindcă acest

concept are o existenţă în afară de noi. Existenţa aceasta obiectivă a lui în afară de noi condiţionează consensul nostru, şi nu consensul nostru condiţionează valoarea obiectivă a afirmaţiei.

Existenţa obiectivă a unui concept nu se garantează însă decît într-un singur fel: prin afirmarea identităţii acelui obiect în toate timpurile şi în toate locurile; adică orice s-ar întîmpla, orice am crede noi, care trăim în contingent, conceptul asupra căruia am căzut are o realitate obiectivă, întotdeauna aceeaşi. Prin urmare, dacă noi nu vedem întotdeauna acelaşi lucru, nu lucrul este de vină, ci noi sîntem de vină. Ce făcea Socrate? Răsturna cu totul problema sofiştilor. Sofiştii aşezaseră centrul de greutate în conştiinţa individuală. Socrate, dimpotrivă, aruncă centrul de greutate afară din conştiinţa individuală, în lumea obiectivă, şi, dacă eu nu pot să afirm acelaşi lucru despre acelaşi obiect, nu obiectul e de vină, ci eu sînt de vină.

Se relativiza, prin urmare, conştiinţa şi se absolutiza obiectul. Vedeţi deci ce înseamnă principiul identităţii la Socrate: înseamnă afirmaţia că un obiect, respectiv un subiect, este totdeauna aşa cum este el, adică un concept reprezintă o realitate conştiută; principiul identităţii, aşa cum este exprimat în forma lui cea mai bună. Poate că acum se întrebuinţează acest cuvînt de identitate într-un sens derivat. D-voastre ştiţi că se spune: nu pot să existe mai multe obiecte identice. Aceasta este însă o contradicţie. Cum pot să fie identice mai multe obiecte, dacă sînt mai multe? Nu sînt identice, căci trebuie să le deosebesc prin ceva; dacă nu s-ar deosebi, nu le-am putea percepe ca atare. Prin urmare, sau sînt mai multe şi nu sînt identice, sau sînt identice şi nu sînt mai multe. Deci identitatea a două obiecte este o contradicţie, pentru că, din două puncte, ca să le deosebesc că sînt două, trebuie să-mi dau seama că unul este la dreapta şi unul la stînga; trebuie să existe o deosebire de loc, de timp, de orice, ca să poată fi două. De îndată ce sînt identice, înseamnă că toate notele lor corespund; dacă toate notele corespund, trebuie să se suprapună din toate punctele de vedere, deci nu pot să fie două, ci unul singur. Socrate pusese bine problema aceasta. El nu a definit identi-

tatea ca un raport, ci ca o calitate intrinsecă a obiectului. Noi, relaţionişti de la Renaştere încoace, relaţionişti prin structura ştiinţifică a timpului nostru, definim realitatea prin relaţii. Grecii, după Socrate, defineau identitatea ca o calitate a obiectului, şi aveau dreptate.

6. Deci, ca să rezumăm: ordinea gîndirii lui Socrate este metafizică; punctul de plecare este metafizic, şi anume consta în necesitatea de a descoperi un conţinut, pentru a pune un fel de zăgaz acestei prăvăliri generale în care pornise întreaga activitate omenească, prin sofistică. Punctul de plecare este metafizic, însă punerea în problemă este logică, pentru că ceea ce caută Socrate este consensul asupra afirmaţiilor noastre, şi, pentru ca să ajungă la un consens, el caută anumite constante. Constantele acestea logice sînt conceptele.

De aceea, problemele fundamentale pe care le punea filozofia lui Socrate sînt: *problema definiţiei, problema conceptului* ca atare şi *problema garanţiei conceptului,* care este *problema principiului identităţii.* Recunoaşteţi însă, dintr-o dată, că, prin însuşi faptul că Socrate mergea la conţinut, la fix, caracterul gîndirii lui este eminamente static şi substanţialist. Deci logica socratică este metafizică, şi anume substanţialistă, în originea şi preocupările ei; şi este statică. Este interesant de stabilit lucrul acesta, pentru că arată deosebirea fundamentală între ceea ce a urmat mai tîrziu, în filozofia greacă, şi începuturile acestei filozofii.

Deci metafizică substanţialistă şi staticistă: acestea sînt presupoziţiile materiale ale logicii socratice. De aceea, toată logica socratică se învîrteşte în jurul problemei conceptului, pe care voia s-o stabilească. Stabilirea acestei probleme a conceptului nu se întîmplă însă decît mai tîrziu, cu Platon.

VIII

PROBLEMELE DE LOGICĂ ÎN GÎNDIREA LUI PLATON

1. Poziţia socratică. 2. Problemele logicii lui Platon: „teoria Ideilor" ieşită din substanţializarea conceptului. 3. Obiectul şi Ideea stau în raport de *ratio essendi*[17]. 4. Ideea platonică corespunde ipotezei din logică. 5. Metode de verificare: reducerea la absurd. 6. Metoda diviziunii. 7. Caracterul static-contemplativ şi substanţialist al platonismului.

1. Am încercat, în convorbirea noastră trecută, să stabilim ce înseamnează gîndirea lui Socrate sau care e aportul lui Socrate la ştiinţa logicii propriu-zise; şi am arătat că contribuţia lui constă în încercarea de a stabili anumite puncte fixe, de a opri oarecum curgerea generală în care este prinsă întreaga realitate sensibilă, şi de a oferi conştiinţei noastre cîteva elemente pe care se poate construi.

Principalul merit, sau principala problemă pe care a izbutit s-o rezolve Socrate, şi care este de cea mai mare însemnătate pentru putinţa noastră de a judeca, de a gîndi în genere, a fost pusă de el în forma principiului identităţii. Aceasta alcătuieşte sîmburele gîndirii logice a lui Socrate: problema identităţii. Prin stabilirea faptului că toată gîndirea stă sub egida principiului identităţii, el a încercat să dea oarecum o justificare, pe de o parte a materialului, de-a dreptul, pe de altă parte gîndirii. Numai în virtutea faptului că noi putem gîndi identitatea unui obiect există pentru noi posibilitatea de judecată şi de cunoaştere. Principiul identităţii ducea, după cum aţi văzut, la crearea unor realităţi fixe, în înţelesul că sînt mereu identice cu ele însele, realităţi care pentru Socrate înseamnă însuşi sîmburele existenţei.

Sîmburele existenţei era însă conceptul, la Socrate, într-un fel logic, sau mai exact într-un fel metodic, nu real, adică noi lucrăm cu concepte, şi conceptele acestea sînt în adevăr elemente statornice. Ce reprezintă ele din realitate? Esenţa. În ce fel esenţa realităţii? În sens ontologic? Nu. Pentru Socrate, conceptele acestea erau, într-un fel, prototip al existenţelor din lumea sensibilă, dar prototip nu în înţeles de lege şi de normă a lor, ci în înţeles de precipitat al unei operaţii de abstracţie, care lasă la o parte toate elementele schimbătoare, îndreptînd atenţia asupra elementelor de permanenţă.

Nu este propriu-zis o problemă epistemologică, gnoseologică, cum se punea în legătură cu teoria principiului identităţii, la Socrate, ci o problemă strict logică, în înţelesul că ceea ce caută să stabilească prin concept este un fel de garanţie, pentru putinţa activităţii noastre de gîndire şi de cunoaştere în genere. Prin urmare, conceptul rezultă — nu în chip explicit, dar aşa cum se desprinde din toată filozofia lui Socrate — dintr-un proces de simplificare, de reducere a impresiilor pe care le căpătăm de la diversele obiecte, reducere care se face înspre o sumă de elemente constante, care sumă de elemente constante nu este propriu-zis o sumă, ci o îmbinare organică şi armonică, toate la un loc constituind o unitate.

Elementele acestea sînt constante din punctul de vedere al procesului de abstracţie. Pentru că elementele constatate la diversele obiecte se pot îmbina într-o unitate organică, ele capătă într-un fel fiinţă. Dar ce fel este această fiinţă — aceasta este o altă chestiune; adică este, propriu-zis, o chestiune pe care Socrate n-a rezolvat-o. El constată existenţa unităţilor organice, pentru mintea noastră; iar constantele acestor unităţi stau într-un oarecare raport, într-un fel de raport regulativ, am spune noi astăzi, faţă de celelalte obiecte: adică, impresiile pe care le am eu de la un obiect din lumea sensibilă se adună toate într-un tot unitar. Acest tot unitar întru atît întru cît este în directă legătură cu impresiile din lumea sensibilă dă imaginea unui obiect din această realitate.

Cum însă în realitate nu există propriu-zis identitate, cum obiectul, pe care-l văd eu acum, nu mai poate fi acelaşi cu

obiectul pe care-l văd peste un minut, cum obiectul pe care-l văd aci nu mai poate fi acelaşi cu obiectul pe care îl văd alături, cum prin urmare realitatea nu verifică în nici un fel principiul identităţii, Socrate crea o lume, sau simţea necesitatea existenţei unei lumi în care principiul acesta al identităţii să fie valabil cu ultima stringenţă. Această lume o găsea el în lumea conceptelor, în lumea noţiunilor, cum le-am mai zice.

Ce legătură este, propriu-zis, între lumea aceasta a conceptelor şi lumea obiectelor din realitatea sensibilă? Gnoseologic, nici una; logic, conceptul este un fel de măsurătoare, un fel de normă — nu lege —, un fel de obiect de reperare, de recunoaştere, element cu ajutorul căruia se identifică un obiect din lumea sensibilă. Evident, ceasornicul acesta de aci, cu cel de peste o secundă şi cu cel de dincoace nu sînt unul şi acelaşi obiect din punctul de vedere al imaginilor sau al realităţii sensibile, însă ele pot să devină unul şi acelaşi obiect dacă le reperezi la un obiect-tip.

Vasăzică, propriu-zis, pentru Socrate, care nu urmărea decît o problemă logică, adică urmărea crearea posibilităţii mele de a ajunge la cunoştinţe exacte şi la cunoştinţe statornice, pentru Socrate acesta era conceptul: un fel de mijloc de identificare a imaginilor din lumea sau realitatea sensibilă.

Însă, aşa cum era pusă problema de către Socrate, ea închidea un element de instabilitate. Propriu-zis, fundamentul pe care construia Socrate era de natură metafizică: resorturile intime ale gîndirii socratice sînt metafizice; însă felul în care rezolvă el problema nu aduce în nici un fel o contribuţie la o problemă metafizică. Adică în nici un fel nu se punea raportul dintre ceea ce cunosc eu şi ceea ce este în realitate. El zice: o cunoştinţă a mea nu este posibilă decît prin intermediul conceptului. Dar ce reprezintă acest concept din realitate, aceasta era o problemă care cădea alături de preocupările lui. Şi totuşi era aproape de mintea omului să cugete că, de îndată ce o imagine din realitatea sensibilă nu poate fi valabilă pentru cunoştinţa mea, decît în măsura în care eu pot s-o reperez la un element fix, statornic, trebuia să se facă o legătură existenţială între concept şi obiectul din realitatea sensibilă.

2. Atunci a intervenit, în gîndirea greacă — gîndirea care are o unitate impresionantă din acest punct de vedere —, poziţia platonică. Punctul de plecare, la Platon, este că noţiunea, conceptul, ideea, adică tot ce este fix, stabil, incoruptibil, tot ce nu se poate schimba, reprezintă realitatea adevărată şi eternă. Lumea greacă a avut într-un grad foarte înalt simţul coruptibilităţii şi incoruptibilităţii, fiindcă pentru lumea greacă tot ceea ce venea prin simţuri era coruptibil, schimbător, nestatornic; şi, la un moment dat, au început să fie înlăturate toate cunoştinţele acestea care ne veneau prin simţuri din lumea obiectivă, tocmai pentru că ele nu închideau nimic veşnic în ele.

Prin urmare, gîndirea greacă face, cu Platon, această deosebire fundamentală între ceea ce este statornic şi ceea ce este schimbător. Numai că aci se întîmplă o alunecare foarte caracteristică, explicînd toată gîndirea de fapt, pe care noi nu prea o putem înţelege: intervine anume un fel de confuzie între caracterele permanente ale conceptului şi caracterul de eternitate a ceea ce este neschimbător.

Socrate afirma întîi că, în concept, se află o existenţă oarecum logică, verificînd perfect principiul identităţii; al doilea, că imaginile pe care le avem din lumea sensibilă nu pot fi făcute valabile decît dacă le reperăm la acest concept. Ceea ce se întîmplă în lumea sensibilă stă sub categoria timpului, este în continuă prefacere, este schimbător; ceea ce se întîmplă în lumea conceptelor este neschimbător, nu stă sub categoria timpului — lucru foarte exact —, deci este etern.

Vedeţi, aci este alunecarea: a nu sta sub categoria timpului. Poate să fie ceva etern, incontestabil, dar nu înseamnă că şi există în chip ontologic; poate să existe ca obiect de gîndire, dar nu în chip ontologic, adică *realiter,* aşa cum am zice noi. În doctrina platoniciană a Ideilor este o deformaţie: prin faptul că Ideea este justificarea şi oarecum explicarea unei imagini din realitatea sensibilă, Platon este adus să afirme că Ideea este cauza realităţii sensibile. De fapt, nu de cauză este vorba aci; ar putea fi vorba şi de cauză, dar nu este neapărat nevoie să fie vorba de un raport cauzal între Idei, justificarea imaginii din realitatea sensibilă şi imaginea din realitatea sensibilă care se justifică prin Idee.

Adică, printr-o analogie cam grosolană: obiectul acesta se cheamă masă; cu ajutorul numelui de masă, eu identific acest obiect; numele este totdeauna acelaşi, este identic cu el; masa, întru atît întru cît este obiect care există în realitatea sensibilă nu este unul identic cu el însuşi. Înseamnează că numele este cauza obiectului? Nu, ci numele este, într-un oarecare fel, mijlocul de identificare, de recunoaştere a obiectului, iar nu cauza lui. Cam acelaşi lucru se întîmplă şi cu doctrina Ideilor la Platon. Prin faptul că Ideea este justificarea şi metoda de identificare a imaginii din realitatea sensibilă, ea a fost luată drept cauză a ei, şi nu numai drept cauză, ci şi drept ceea ce, în adevăr, există în realitate.

De îndată ce, spunea el — şi toată lumea greacă face, în această privinţă, platonism —, ceea ce există în chip permanent este Ideea, însemnează că un obiect oarecare va exista cu atît mai permanent, sau caracterul de permanenţă al unui obiect va fi cu atît mai mare, cu cît el se apropie mai mult de Idee; adică: cu cît notele care au căzut prin abstracţie sînt mai multe, note prin înlăturarea cărora ne ridicăm de la concret la abstract, cu atît ceea ce a rămas este mai aproape de Idee, adică de ceea ce este de neschimbat. Nu există obiectul ca atare, pentru că obiectul este ceva trecător, există însă Ideea.

Nu ştiu dacă înţelegeţi bine lucrurile acestea, care nu sînt prea uşoare: se petrece o alunecare din planul unei existenţe metodice, aş zice, în planul existenţei reale. Pentru Socrate, conceptul era un instrument de identificare. Fiind instrument de identificare, depăşea cu totul realitatea sensibilă, era cu totul alături de această realitate. Dacă n-ar fi fost alături, nu mai putea servi de instrument pentru obiectele sensibile; depăşindu-le însă, le depăşea ca instrument, nu ca realitate.

Prin faptul că imaginilor din lumea sensibilă s-a ajuns să nu li se mai acorde realitate din pricina caracterului lor schimbător, s-a recurs la lumea cealaltă: a Ideilor. Aceasta este realitatea pe care o găseşte Platon. Ideea este ceva care există în sine, fiind absolută, eternă, desprinsă de contingenţa simţurilor, de schimbător, de caduc, de ceea ce moare. Lumea are cu atît mai multă existenţă, cu cît participă în mai mare măsură la

Idee. Cu cît o imagine pe care o am în mine conţine mai multe note din realitatea concretă, cu atît ea conţine un mai mare coeficient de pierdere; cu cît are mai puţine note din această realitate, cu atît coeficientul de etern creşte. Cu cît, anume, se acoperă conţinutul unei imagini a mea cu conţinutul unei Idei din lumea ideală, cu atît obiectul este mai aproape de arhetip. Ideea aceasta, arhetipul, era, prin urmare, nu un fel de instrument de identificare, ci o realitate absolut incoruptibilă.

De unde, la Socrate, ideea se născuse din necesitatea de cunoaştere, la Platon Ideea aceasta se ipostazează şi populează un univers propriu, care singur îşi asumă realitate. De aceea, materia, pentru Platon, primeşte acest nume de neexistenţă, μὴ ὄν; pentru că materia este ceva care cade sub simţurile noastre. Cu cît te apropii mai mult de materie, cu atît eşti mai mult în nerealitate. Vedeţi că lucrurile sînt absolut întoarse. Socrate căuta posibilitatea să ne descurcăm din impresiile pe care le primim din lumea din afară şi căuta să reducă această realitate curgătoare la anumite elemente pasibile de a fi gîndite; căuta, cu alte cuvinte, să construiască o lume în care să fie valabil principiul identităţii, de care vorbeam aci.

Acum lucrurile se schimbă cu totul: Platon nu mai încearcă să se descurce în realitatea sensibilă, ci caută să depăşească această realitate sensibilă, ca una ce formează o lume a înşelăciunii, pentru a se instala de-a dreptul în eternitate, în ceea ce este în adevăr. Pentru Socrate, conceptul era esenţa logică a imaginilor; pentru Platon, Ideile sînt esenţa ontologică a realităţii sensibile. Vedeţi că este cu totul altă problemă, decît aceea care s-a pus la Socrate, aceea care se pune la Platon, printr-o alunecare din planul logic în planul ontologic. Vasăzică, explicaţia pentru postularea, pentru ipostazarea ontologică a Ideilor, se găseşte, la Platon, prin această alunecare de care v-am vorbit.

Nu este mai puţin adevărat însă că, o dată această alunecare săvîrşită, se face o separaţie netă între lumea care există în adevăr, a Ideilor, şi lumea care există în aparenţă, graţie Ideilor. Vasăzică, lumea Ideilor nu este un instrument de cunoaştere, ci un principiu de existenţă; instrument de cunoaştere era pentru Socrate.

3. Acum, evident, mai este încă o împrejurare care lămurește alunecarea aceasta a lui Platon. Şi la Socrate se pune, într-un oarecare fel, problema cauzalității între concept şi imagine. Se pune însă în sensul logic. Este un fel de rațiune de a cunoaşte: conceptul este rațiunea de cunoaştere a obiectului sau a imaginii. La Platon iarăşi intervine principiul cauzalității, dar nu în forma aceasta de principiu de cunoaştere, ci în forma de principiu de existență. Era *ratio cognoscendi* [18], cum se va spune, mai tîrziu, la Socrate; este *ratio essendi* la Platon. Adică nu există o legătură de cauzalitate *eficientă* între Idee şi obiect, Ideea nu naşte obiectul, nu din Idee se naşte obiectul; nu intervine nimic dinamic, în platonism, şi aceasta este iarăşi caracteristic pentru lumea veche: nu este un raport dinamic între Idee şi imagine sau obiect; este însă un raport de justificare, în înțeles existențial.

Exist, eu, ca imagine, întru atît întru cît eu, ca imagine, particip la Idee, adică întru atît întru cît ceva din Ideea pură este realizat în mine, este trecut în mine, în forma aceasta în care exist eu, sub rațiunea locului şi a timpului. Vasăzică, principiul rațiunii suficiente forma baza gîndirii şi la Socrate, şi la Platon, numai că într-un loc aveam de-a face cu *ratio cognoscendi*, în locul celălalt cu *ratio essendi*; justificare a existenței, nu justificare a cunoaşterii.

4. Nu ştiu, propriu-zis, cît a cîştigat logica din această transformare platoniciană a problemei; pentru că, de fapt, considerațiile acestea ale lui Platon — tot în ceea ce priveşte conceptul, Ideile, cum zice el — aruncă dintr-o dată preocuparea noastră într-un alt domeniu decît cel logic. Numai că, dacă nu aci este cîştigul pentru logică propriu-zis, nu este mai puțin adevărat că această teorie a Ideilor a fost fructuoasă indirect pentru logică.

Într-adevăr, nici Platon nu trăia chiar aşa în cetatea cucilor din nori, cum spuneau grecii. Şi pentru el se punea problema cunoştinței, nu numai problema realității sensibile. Anume, şi el încerca să se descurce în lumea de imagini. Socrate încerca să se descurce pur şi simplu pentru a se orienta; Platon încerca cu un alt scop: cu scopul de a depăşi această lume. Adică, din momentul în care afirma că există o lume a Ideilor, care este

lumea adevărată, sau lumea eternă, el trebuia să caute, în primul rînd, să ajungă din lumea impresiilor, din lumea imaginilor, în această lume a Ideilor.

Drumul pe care-l urmează mintea omenească, în această privință, se numea, pentru Platon, *dialectică*. Aceasta înseamnează dialectica platoniciană: metoda cu ajutorul căreia depășim realitatea sensibilă și intrăm în lumea Ideilor. Cînd am o sumă de impresii din lumea din afară, eu trebuie să știu — și aceasta este problema specific platoniciană — care este Ideea ce stă dedesubtul acestor impresii, care este, cu alte cuvinte, centrul la care se raliază această grupă de impresii din lumea sensibilă. Și, atunci, metoda pe care Platon o întrebuința era, alături de abstracția socratică, una proprie.

El făcea observații în realitate, abstrăgea, iar abstracțiile, pe care trebuia să le ipostazeze, erau considerate de el ipoteze, deocamdată. Făcea, prin urmare, o operație oarecare; rezultatul acestor operații îl ipostaza, însă numai sub beneficiu de inventar, cum am zice noi astăzi. Rezultatul gîndirii mele, în ceea ce privește drumul acesta înspre lumea eternelor, nu este din capul locului bun. Aceasta este poziția platonică.

Este o primă operație pe care o fac asupra materialului din lumea sensibilă, dar această primă operație îmi dă ipoteze, nu realități. Ipotezele, pentru ca să am siguranța că sînt într-adevăr reale, trebuie să fie verificate. Cum se verifică ele?

5. Vedeți, de fapt este o oarecare asemănare între metoda pe care o întrebuința Platon și inducția noastră. Toate adevărurile științifice pe care le descoperim sînt ipotetice, adică ele trebuie verificate, și sînt adevărate atîta vreme cît toată existența noastră le verifică. Dacă eu fac o afirmație oarecare, plecînd de la o experiență, această afirmație este adevărată pentru mine, pentru uzul meu, atîta vreme cît nimic din experiența mea nu contrazice acest adevăr. În momentul cînd l-a contrazis, îl dau la o parte, trebuie să caut alt adevăr, care adevăr să cuprindă toate cazurile anterioare, plus cazul meu cel nou. Aceasta este valoarea afirmațiilor științifice: ele sînt considerate ca adevăruri, dar nu sînt, de fapt, decît ipoteze; sînt valabile pentru că sînt verificate.

Vasăzică, criteriul valabilităţii ipotezelor acestora stă în putinţa noastră de a le verifica. Faptul că se verifică le conservă calitatea de adevărate, de reale. De aceea, este absurdă legea care spune: excepţia confirmă regula. De îndată ce există o excepţie, regula este anulată. Toată lumea spune: „e o excepţie şi deci întăreşte regula". Lucrul acesta nu l-am înţeles niciodată. Numai în domeniul unde regulile sînt aproximative, acolo accept excepţia, dar nu zic că excepţia confirmă regula, ci că aceasta nu intră în regula mea; regula mea este valabilă cu excepţia acestor cazuri, atît, şi nimic mai mult. Dar, ca să spui că întăreşte regula, aceasta este absurd. Vedeţi, cam aşa procedează, de fapt, şi Platon. El zicea: am ajuns la un oarecare rezultat, în încercarea mea de a ieşi din domeniul neexistenţei, dar rezultatul acesta îl primesc deocamdată numai ca ipoteză, şi rămîne să-l verific. Şi cum îl verific?

Îl verific în două feluri. Un fel care este caracteristic şi care are ceva din prospeţimea modernă de după Renaştere. Îl verific prin întrebuinţare; adică rezultatul pe care l-am obţinut îl pun în diferite poziţii, ca să îndeplinească diferite funcţii. Dacă îndeplineşte bine aceste funcţii, atunci rezultatul este bun. De pildă, eu spun că apa se compune din oxigen şi hidrogen. Ştiind acest fapt, eu mă apuc să iau oxigen şi hidrogen, le pun într-un dispozitiv oarecare, ca să creez un corp nou din aceste două corpuri. Acestui corp nou îi zic apă, pentru că aşa ştiu, că apa se compune din oxigen şi hidrogen, şi, dacă fac o sinteză între oxigen şi hidrogen, trebuie să obţin apă. Cînd am obţinut corpul acesta, el este numai ipotetic apă pentru mine. El devine apă dacă rezistă la anumite încercări, adică dacă are o anumită densitate, dacă are anumite efecte în anumite combinaţii, dacă are o anumită culoare şi dacă pot să-l descompun din nou în oxigen şi hidrogen, cum ştiu că se descompune apa.

Prin urmare, rezultatul obţinut de mine este ipotetic; el devine certitudine, sau devine adevăr, atunci cînd îşi face proba prin anumite funcţii pe care le îndeplineşte. Aşa proceda şi Platon; el pleca de la realitatea sensibilă şi mergea înspre Idei, zicînd: acesta este rezultatul aproximativ al operaţiei mele, pe

care îl numesc Idee. Ce fac eu ca să mă conving că operaţia mea, prin care am ajuns la această Idee, drumul meu dialectic, a fost bun şi a fost urmărit cu precizia legii? Pun această Idee să îndeplinească anumite funcţii. Dacă le îndeplineşte, este în adevăr sîmburele de realitate al imaginilor de care vorbeam; dacă nu le îndeplineşte, dacă ajung la alte rezultate, la rezultate absurde, însemnează că operaţia pe care am făcut-o eu n-a fost bună, n-a fost exactă.

Vasăzică, prima verificare a Ideilor, aşa cum o face Platon, se îndeplineşte printr-un fel de metodă a reducerii la absurd, care este o metodă de argumentare. Platon desemnează cu precizie suficientă această metodă a reducerii la absurd. Dar el mai are o metodă. După cum s-a văzut, drumul dialectic pe care l-a urmat el, psihologiceşte vorbind, a fost un fel de proces de abstracţie: acest obiect îl confrunt cu altul şi iau partea comună din aceste două obiecte, adică las să cadă, din bogăţia de note a obiectului meu iniţial, cîte o notă. De pildă, plec de la om. Confrunt omul cu un animal oarecare, să zicem cu un cal. Deja, ca să fac din cal şi om o singură grupă, trebuie să las anumite elemente în afară: staţiunea verticală, posibilitatea de a vorbi. Zic mamifer. Dacă vreau să fac din om şi din cal, împreună cu alt lucru, un obiect, adică să am o idee a acestor două obiecte împreună cu un al treilea, le confrunt cu un nemamifer, în cazul de faţă cu un crap, şi mai las alte elemente în afară. Acum zic vertebrat. Apoi, confrunt vertebratul cu altă fiinţă, nevertebrată, şi zic animal în genere. Prin urmare am: om, mamifer, vertebrat, animal.

Cînd ajung la animal, care este o Idee, pentru Platon, şi o idee destul de largă, ca sferă, pentru ca această operaţie a mea să fi fost bună, se cere să pot face calea întoarsă: după cum m-am ridicat de la obiectul concret la Idee, să mă pot coborî de la Idee înspre obiectul concret, şi dacă, făcînd operaţia inversă, am să ajung la locul de unde am plecat, atunci, zice Platon, operaţia mea este bună.

6. Vasăzică, primul fel de verificare este cel de reducere la absurd; cel de al doilea este urmărirea inversă a drumului

dialectic urmărit la stabilirea Ideii. Această operaţie inversă ştiţi că, în logică, se cheamă diviziune.

Plecînd propriu-zis de la o alunecare din domeniul logic în domeniul ontologic, gîndirea omenească a făcut totuşi un progres, în ceea ce priveşte logica, cu Platon. Progresul acesta, din punctul de vedere al logicii formale, care ne interesează pe noi, este următorul: s-a stabilit că există o metodă dialectică şi că există mijloace de verificare a operaţiilor noastre logice, adică, am zice noi cu alte cuvinte, că există două metode; s-a făcut *teoria a două metode de argumentare, cea a diviziunii şi cea a reducerii la absurd* — lăsînd la o parte faptul că Platon, alături de teoria, care este metafizică, a Ideii, a construit *poziţia logică a ipotezei.*

Dacă citiţi alte studii despre Platon, poate găsiţi şi alte interpretări ale platonismului. Există şi interpretări strict dinamice ale platonismului. Aceste interpretări nu le pot împărtăşi. Eu văd, în primul rînd, la gîndirea platonică, necesitatea de a se opri în domeniul static; însuşi raportul dintre idee şi obiect, care este esenţial pentru toată gîndirea platonică, este un raport, cum v-am spus, de *ratio essendi,* nu de *ratio fiendi*[19]; vasăzică, este un raport care rezultă dintr-o atitudine contemplativă.

7. Acestea sînt elementele dătătoare de seamă, în atitudinea filozofului. Ce alcătuieşte profilul lui spiritual? Cînd tot platonismul este contemplaţie, cînd tendinţa întregii poziţii platonice este să pună pe om în stare de a se bucura de contemplaţia Ideii supreme, în acest act de contemplare a Ideii supreme mie îmi vine greu să admit o interpretare dinamică a gîndirii logice a lui Platon. De aceea, dintre cele două interpretări, statică şi dinamică (şcoala de la Marburg, cu Natorp), prefer să aleg interpretarea care se integrează în atitudinea generală a gîndirii sale; căci atitudinea aceasta, fiind statică, se integrează în gîndirea platonică, cealaltă cade alături de structura de gîndire platonică, sau de sistemul lui de gîndire.

Ceea ce dau eu aci sînt numai puncte de reper în istoria logicii. Prin urmare, acum avem două elemente: întîi, necesitatea de a ajunge la principiul identităţii (Socrate); al doilea,

necesitatea de a depăşi lumea actualului înspre lumea eternului, cu ajutorul unei metode care face parte din mecanismul nostru logic. Vasăzică, în cazul întîi, materialul; în cazul al doilea, sistemul; în cazul întîi, punctul către care mergem; în cazul al doilea, procesul cu ajutorul căruia mergem. Are să vi se pară foarte curios, dar aceste două elemente epuizează într-adevăr întreg domeniul logic.

Cu Platon, prin urmare, toate datele logicii sînt teoretic puse. Tot ceea ce urmează de aci înainte, de la Aristotel şi pînă în ziua de astăzi, nu este decît prelucrarea acestui material. Aceşti doi gînditori, Socrate şi Platon, dau tot materialul de care dispune logica. Peste acest material nu se poate adăuga nimic. În acest material, se pot însă vedea o mulţime de lucruri; şi vom vedea noi ce este de văzut.

IX

LOGICA LUI ARISTOTEL: CONCEPTUL ŞI JUDECATA

1. Afirmaţii greşite despre logica lui Aristotel: sistem definitiv. 2. Sistem de logică pur formală. 3. Teoria conceptului la Aristotel. 4. Conceptul, corespondent al substanţei, punct de plecare în procesul logic de cunoaştere. 5. Predicaţia, tipul judecăţii aristotelice.

1. Cu consideraţiile lui Platon asupra conceptului în genere şi cu înţelegerea lui a realităţii, oarecum pe dos faţă de înţelegerea simţului comun, adică cu punerea accentului fundamental nu pe ceea ce vedem, ci pe ceea ce este, după părerea lui, gîndirea grecească a adunat toate datele necesare pentru o construire sistematică a logicii.

Această construire sistematică a logicii s-a şi înfăptuit cu Aristotel, filozoful care ne înfăţişează primul sistem complet de logică şi, într-un oarecare fel, ultimul sistem complet de logică, în înţelesul că toate problemele care se pot pune într-o asemenea disciplină au fost puse de către gînditorul acesta şi rezolvate într-un oarecare fel. Din acest punct de vedere, s-ar putea într-adevăr accepta afirmaţia pe care o face Kant cînd spune că, de la Aristotel, logica n-a mai făcut nici un pas şi că nici n-ar fi putut să facă. Afirmaţia aceasta este complet falsă din punctul de vedere al conţinutului de adevăruri ale logicii ca ştiinţă, dar este valabilă din punctul de vedere al sistematicii logice. Logica aristotelică cuprinde, prin urmare, toate aşa-zisele capitole ale disciplinei logice, şi le cuprinde oarecum în forma clasică, în înţelesul că toţi gînditorii care au lucrat în logică, după Aristotel, au păstrat marile secţiuni create de el acestei discipline.

Despre logica lui Aristotel, se spun însă anumite lucruri care nu sînt întotdeauna exacte. Primul e tocmai afirmaţia lui

Kant că Aristotel ar fi realizat un sistem definitiv de logică. Afirmaţia aceasta nu poate fi exactă, între altele pentru simplul motiv că nu există sisteme definitive în nici o ştiinţă omenească, necum în logică, o preocupare a spiritului omenesc ceva mai îndepărtată de ştiinţele propriu-zise de cum ar fi, de pildă, matematica. Adică, progres poate să existe în orice ramură de activitate omenească, nu în înţeles de mai bine, ci în înţeles de schimbare, care se leagă într-un oarecare fel cu timpul; schimbarea, prefacerea aceasta, fără nici un înţeles de valorificare, se vădeşte şi în logică, dacă nu altfel, cel puţin prin schimbarea substratului pe care s-au clădit, în diferite epoci ale spiritului omenesc, sistemele de logică. Nu este necesar să stărui mai mult asupra acestei afirmaţii. Nu poate să fie imuabil, definitiv, decît un sistem de dogme. Logica însă nu poate în nici un caz să ia înfăţişarea unor afirmaţii dogmatice. Nu poate, pentru motivul pe care l-am dezbătut de multe ori înaintea d-voastre, şi care este acela că logica se clădeşte întotdeauna pe un material de observaţie care este gata făcut, care este dat.

De îndată ce, psihologiceşte vorbind, operaţia fundamentală pe care se clădeşte logica este observarea unui material, trebuie să se presupună că rezultatele acestei observări sînt şi ele condiţionate în timp, sînt condiţionate de structura metafizică a observatorului respectiv şi de structura subiectivă a aceluiaşi observator.

2. Altă afirmaţie care s-a făcut în legătură cu logica lui Aristotel este că filozoful acesta grec ne-a dat un sistem de logică *formală*. Asupra cuvîntului „formal”, a existat întotdeauna discuţie. În ceea ce priveşte însă afirmaţia aceasta fundamentală că logica lui Aristotel ar fi o logică formală, nu pot să existe prea multe păreri. Impresia mea este că se poate dovedi foarte uşor, şi în chip aproximativ peremptoriu, că nu poate fi vorba de un punct de vedere strict formal în logica lui Aristotel. Din mai multe motive: întîi fiindcă există multe presupoziţii metafizice care stau la baza logicii lui Aristotel, şi, al doilea, pentru că există anumite probleme pe care Aris-

totel le introduce în domeniul logicii şi care, propriu-zis, nu fac parte din acest domeniu.

D-voastre ştiţi, poate, că Aristotel defineşte logica drept un fel de ştiinţă a demonstraţiei. Dacă ne oprim la această simplă formulare a definiţiei logicii, evident că în ea nu găsim nici o indicaţie, nici pentru caracterul formal, nici contra caracterului formal al acestei ştiinţe. Şi nu uitaţi că Aristotel era, înainte de toate, grec, şi, în al doilea rînd, un grec care urma epocii speculative socratice şi platonice; adică un grec pentru care prima problemă ce se punea era stăpînirea adevărului. Ceea ce urmăreşte Aristotel în logică este drumul univoc şi sigur înspre adevăr; este vechea problemă socratică, ce se continuă încă. Din acest punct de vedere, Aristotel se înglobează în reacţia împotriva sofiştilor, care relativizaseră adevărul, pentru a-l transforma într-un fel de părere subiectivă, pe de o parte, într-un fel de problemă indiferentă, pe de altă parte.

De îndată ce centrul logicii aristotelice este adevărul şi stăpînirea adevărului, această logică trebuie să fie o ştiinţă a demonstraţiei, şi anume ştiinţa demonstraţiei adevărului. Toată logica aristotelică, şi în cele dintîi *Analitice*, ca şi în cele din urmă, mergea înspre această problemă a certitudinii, în ce priveşte afirmaţiile noastre cu valoare obiectivă. Aceasta vrea să descopere Aristotel: legile după care putem să facem, cu o certitudine deplină, o afirmaţie cu valoare obiectivă. Vasăzică, el pune, de fapt, problema pe ambele laturi: şi pe latura, aş zice, psihologică a certitudinii, şi pe latura logică, după înţelesul său, a adevărului.

Ştiţi însă că, propriu-zis, nici una, nici cealaltă din cele două probleme nu se încadrează, în chip potrivit, în logică, pentru că problema certitudinii este o problemă de psihologie, iar cea a adevărului depăşeşte punctul de vedere strict logic, presupunînd considerarea raportului care există între cunoştinţa formulată, materialul propriu al logicii, şi realitate. Problema adevărului depăşeşte logica, pentru că este o problemă de valoare; problema certitudinii rămîne sub logică, pentru că este o problemă subiectivă.

Vasăzică, felul în care concepe Aristotel logica este mai larg decît acela strict formal, şi anume mai larg în amîndouă

sensurile: trece dincolo de logică, pe de o parte, iar, pe de alta, rămîne mai jos de ea. Această logică a lui Aristotel nu se poate socoti o poziţie strict formală, pentru motivul că ea nu consideră propriu-zis gîndirea formulată, ci, în afară de consideraţiile de pînă aci, este interesată de procesul adevărului, adică este interesată de mecanismul prin care ajungem în stăpînirea adevărului.

Pentru noi, problema logică are astăzi un aspect cu mult mai static, cu mult mai descriptiv; pentru noi, există gîndirea formulată şi exprimată, şi există posibilitatea noastră de a considera această gîndire formulată în ea însăşi, nu în raport cu ceea ce reprezintă ea faţă de conştiinţa înăuntrul căreia ia naştere sau înăuntrul căreia există. Ei bine, această demarcaţie, această delimitare nu se face de către Aristotel; el rămîne încă în cadrul convingerii şi în cadrul adevărului, deci amalgamează problemele de logică propriu-zise cu problemele de psihologie şi cu cele de gnoseologie, de teorie a cunoştinţei.

Ceea ce i-a făcut pe oameni să creadă că se poate acorda epitetul de „formală" logicii aristotelice este, pe de o parte, caracterul brutal, curat ştiinţific al *Analiticii...* lui, iar, pe de altă parte, preţuirea deosebită pe care o dă el raţionamentului în genere. Pentru că Aristotel crede că raţionamentul este un instrument precis de cunoaştere a adevărului şi pentru că la el se degajează, din acest proces de cunoaştere a adevărului, raţionamentul sub aspectul formal — numai în aparenţă, vom vedea noi —, pentru aceasta s-a spus că logica aristotelică este o logică formală.

3. În afară de motivele pe care vi le-am expus pînă acum, sînt şi altele, care se leagă de-a dreptul cu problemele pe care le discută logica aristotelică. Prima problemă care ne preocupă este cea a cunoaşterii realităţii, a instrumentului cu care putem să fixăm pentru cunoştinţă realitatea, vechea tendinţă socratică de a introduce în realitate principiul identităţii, de a capta, de a înjuga întreaga realitate la principiul identităţii.

Această operaţie se face pentru Aristotel, ca şi pentru cei de dinaintea lui, cu ajutorul conceptului. Numai că este o deosebire între conceptul platonic şi conceptul aristotelic. Dacă

Aristotel ar fi avut un punct de vedere strict formal în considerarea realității logice — pe lîngă faptul că nu putea să considere problema conceptului ca problemă fundamentală —, nici rezultatul la care ar fi ajuns considerațiile sale asupra realității logice nu ar fi fost cel la care a ajuns în fapt. Căci s-a observat că, din punct de vedere formal, conceptul nu se poate defini decît ca un fel de lege a unui grup de obiecte, lege a unei multiplicități de obiecte. Pe cînd, la el, conceptul nu este aceasta. Nu este, fără îndoială, realitatea ultimă, în înțelesul în care definea Platon Ideea, dar nu este nici legea formală a unei varietăți sau diversități de obiecte oarecare.

Conceptul are, fără îndoială, și la Aristotel, existență, dar nu o existență din realitate; adică nu ontologic se pune pentru el problema conceptului. Conceptul nu are o existență în realitate, ci o existență care închide două elemente deosebite: el spune unui element „formă", celuilalt „materie". Ce înseamnează una, ce înseamnează alta? Este conceptul propriu-zis numai formă? — Nu. — Este conceptul propriu-zis numai materie? — Nici asta. Dacă ar fi numai formă, s-ar putea spune, cu oarecare aproximație, că, în adevăr, punctul de vedere aristotelic este formal. Pentru el însă, elementul acesta „formă" nu este ceea ce am înțelege noi prin formă — în sens logic, nu morfologic — a unui obiect, ci este altceva, un fel de principiu creator al realității, un fel de lege; dar nu lege de exprimare, ci lege dinamică de creare a conceptului în genere. Adică, dacă vreau să fac un scaun, am nevoie de un anumit material din care fac scaunul și de un plan după care să pot face acest scaun. Elementul acesta, planul după care modelez materialul, este forma propriu-zisă. Dar, veți spune, forma aceasta nu este la Aristotel tocmai conceptul? Sînt unii care au vrut să spună că această formă a însemnat la el concept. Lucrul nu se poate susține însă pentru simplul fapt că există, la Aristotel însuși, o ierarhie a conceptelor, care nu poate fi strict formală, pentru că, de îndată ce există o ierarhie, există putință de clasificare, putință de înglobare și, pentru că există această putință de înglobare, trebuie să existe un material de înglobat pe care eu îl las în afară, atunci cînd mă ridic din ce în ce mai sus pe scara

conceptelor. Însă forma propriu-zisă este o unitate de sine stătătoare, imuabilă şi necompusă din elemente.

Pentru Aristotel, conceptul are o existenţă, dar nu în înţeles ontologic, unitar şi definitiv. Nu se poate presupune deci că există o ierarhie a formelor, pentru că, dacă ar exista o ierarhie a formelor, ar trebui să existe şi posibilitatea de a lăsa în afară ceva; ierarhizare înseamnă izolare graduată după comprehensiune. Ei bine, în concept intră şi un element material oarecare. „Material" are două înţelesuri: de materie şi de material. Întotdeauna cînd este vorba de materie, în Aristotel, el vorbeşte de formă şi de materie. Dacă înţelegem prin materie ceva concret, pipăibil, cum zic ei în filozofia grecească: ὕλη, atunci ar trebui să deducem că orice existenţă care poate să fie gîndită trebuie să conţină materie. Conceptul nu mai este pentru Aristotel o realitate care depăşeşte şi forma, şi materia, în înţelesul că nu există, ca materia, în pipăibil, ci o realitate care sintetizează forma şi materia după o logică specială.

Ei bine, conceptul acesta, care nu este obiect din lumea sensibilă şi care nu poate face parte, prin urmare, din realitatea pipăibilă, conceptul acesta este totuşi obiect pentru gîndire, în acelaşi fel în care obiect pentru gîndire este şi orice obiect din lumea sensibilă. Deci conceptul are o existenţă; nu una materială, ci una logică, după cum zicem noi. De aci, trebuie să deducem că materialul nu este tot una cu materia; poate să existe material care să nu fie materie. Deci, nu se poate spune că în orice concept există materie, se poate spune însă că în orice concept există material. În dualitatea aristotelică materie-formă, termenul materie nu poate fi luat ca materie, ci, într-un înţeles mai larg, ca material, prin urmare ceva din care se face altceva. Dar acest ceva din care se face altceva nu este deloc obligatoriu să facă parte din realitatea aceasta sensibilă, să fie materie. Este un lucru care nu e aşa de clar la Aristotel şi care trebuie reţinut totuşi în forma aceasta.

4. Ceea ce este interesant, pentru întreaga sistematică logică a lui Aristotel, este că el grupează toate consideraţiile sale în jurul conceptului. Ce este conceptul, pentru Aristotel? Este, în primul rînd, ceva despre care se poate afirma ceva; nu un

lucru precis, nici n-are nume propriu-zis, adică nu are definiţie care să-i creeze o realitate, măcar de imagine; pentru Aristotel, conceptul este ceva. Acest ceva îndeplineşte o funcţie: polarizează; la el se raportează nu numai afirmaţiile noastre, dar se raportează anumite evenimente din realitate; cu alte cuvinte, are calitatea de a avea calităţi.

Despre concept, se poate afirma ceva; conceptul este, ca atare, pentru gîndirea logică a lui Aristotel, suport, subiect. Vasăzică, aşa cum este conceptul, cum l-am schiţat, mai mult prin discuţie decît prin descriere, el este, în logica aristotelică, centrul de polarizare şi suportul pentru realitate. Cînd vrea să ştie ce poate să cunoască despre lume, atunci Aristotel pleacă nu de la evenimentul propriu-zis, ci de la lucruri, lucruri care, pentru el, reprezintă cunoaşterea adevărului, existînd în forma de concepte. El se întreabă: ce este lucrul acesta? cum este lucrul acesta? unde este lucrul acesta? ce face lucrul acesta? ş.a.m.d.; adică, atunci cînd vrea să cunoască propriu-zis, să facă un inventar al realităţii şi, paralel cu aceasta, un inventar al cunoştinţelor noastre asupra realităţii, el pleacă întotdeauna de la lucru, nu de la eveniment. Pentru el există ceva, şi de la acest ceva, existent ca suport al unor realităţi şi ca subiect al unor afirmaţii, despre acest ceva, sau în jurul acestui ceva, încearcă să construiască totul. Clasele pe care le construieşte el înăuntrul conceptului, sau, cu un limbaj mai modern, funcţiile pe care crede că le poate descoperi în cazul conştiinţei omeneşti aplicate la cunoaştere, toate aceste funcţii formează tot atîtea categorii de calităţi sau feluri de comportare a ceva care există.

5. Din acest caracter de lucru a tot ceea ce există pleacă teoria judecăţii lui Aristotel. Dacă există ceva despre care se poate afirma ceva, atunci este clar că, de îndată ce o judecată este o afirmaţie, ea trebuie să cuprindă afirmaţia despre ceva, ea trebuie să cuprindă, prin urmare, un centru, ceva asupra căruia se face afirmaţia şi încă un termen care este afirmat despre cel dintîi.

Există, prin urmare, în teoria aristotelică, doi poli, doi termeni ai judecăţii, subiectul, suportul judecăţii, şi predicatul,

calitatea subiectului, ceea ce se poate afirma despre subiect (calitatea în înţelesul cel mai larg al cuvîntului). De pildă, „lampa luminează" sau „masa este galbenă" sînt, fără îndoială, judecăţi. Caracterul lor este că cea dintîi afirmă ceva despre lampă, lampa face ceva, îndeplineşte o funcţie oarecare, cea de a doua afirmă o culoare a mesei; „luminează" converge înspre lampă, „este galbenă" converge înspre masă. Deci lampă şi masă, acestea sînt elementele pe care se bazează judecata, după Aristotel.

Pentru noi însă este altfel: pentru noi, „lampa luminează" nu afirmă ceva despre lampă, ci constată, pur şi simplu, ceva care se întîmplă, un eveniment. „Lampa luminează" nu arată o calitate a lămpii, ci arată o stare de lucruri pur şi simplu. În „lampa luminează" şi „lampa este albă", nu este aceeaşi lampă. Ni se pare nouă că, în cazul întîi, se vorbeşte de o acţiune a lămpii, şi, în cazul al doilea, de o calitate a lămpii. Noi abstragem, din „lampa luminează" şi „lampa este albă", ceva comun, dar nu înseamnă că acestui proces de abstracţiune îi corespunde şi ceva din realitate.

De pildă, dacă pot să extrag din corpul omului carbon, nu înseamnă deloc că în corpul omului se găseşte carbon. Se găseşte, în schimb, bioxid de carbon, însă bioxidul de carbon este cu totul altceva decît carbonul. Tot aşa, din judecăţile „lampa luminează" şi „lampa este albă", extrag lampa, dintr-o parte şi din alta, dar nu înseamnă că am „lampa" şi „luminează", ci „lampa luminează" reprezintă un fenomen de sine stătător şi într-o legătură indisociabilă; în momentul în care zic „lampa", pe de o parte, şi, „luminează", de cealaltă parte, nu mai pot să zic „lampa luminează". De asemenea, oxigenul şi carbonul există, dar nu înseamnă că bioxidul de carbon este oxigen şi carbon.

Atunci cînd Aristotel, împreună cu ceilalţi filozofi de mai tîrziu, pretinde că în judecata „lampa luminează" este ceva care se adună spre lampă sau că lampa polarizează calitatea de alb — aceasta nu este o afirmaţie valabilă. Aristotel putea să facă afirmaţia aceasta, fiindcă pentru el existau lucrurile; tot universul se reducea, pentru el, la lucruri; totul exista în exis-

tenţe deosebite, universale şi discontinue, într-un oarecare fel, aşa cum sînt discontinue pentru cunoştinţa noastră logică.

Pentru că el reducea totul la lucruri, la existenţe de acestea cu caracter substanţial, de aceea făcea ca toate calităţile să se centreze asupra lucrurilor. Dar aceasta nu înseamnă că el avea şi dreptate; ci că toată teoria predicaţiei pleacă, la Aristotel, dintr-o presupoziţie metafizică, care nu are nici o legătură cu logica. Subiectul este corespondent, în domeniul logic, substanţei din metafizică. Aşadar, nu un punct de vedere formal a fost acela care a prezidat la constituirea logicii aristotelice; lucru asupra căruia vom insista cînd vom vorbi despre teoria raţionamentului.

X

LOGICA ARISTOTELICĂ: TEORIA RAŢIONAMENTULUI

1. Dovedirea adevărului, scop principal al logicii lui Aristotel. 2. Raţionamentul apodictic. 3. Raţionamentul epagogic. 4. Inducţia aristotelică şi inducţia modernă. 5. Nesiguranţa cunoştinţei epagogice (inductive). 6. Logica aristotelică, ştiinţă de demonstraţie şi nu de descoperire a adevărului. 7. Raţionamentul, instrument de transmitere a adevărului dat şi garantat prin intuiţie.

1. V-am vorbit, în rîndul trecut, foarte pe scurt şi, prin urmare, destul de greu de urmărit, despre două probleme fundamentale în legătură cu logica lui Aristotel, şi anume despre problema conceptului şi a judecăţii. Am încercat să vă arăt că, şi în problema conceptului, şi în aceea a judecăţii, sînt anumite presupoziţii şi anumite puncte de plecare care nu ne îndreptăţesc să socotim că, în adevăr, Aristotel ar fi autorul unui tratat de logică formală; adică am încercat să arăt că există anumite presupoziţii metafizice care condiţionează, pe de o parte, întreaga structură a logicii aristotelice, iar, pe de altă parte, dau acestei logici un caracter cu mult prea materialist faţă de idealul de logică formală, care este, pur şi simplu, urmărirea formelor, a legilor generale ale procesului de gîndire, ale gîndirii formulate şi exprimate, mai bine zis, şi care nu poate să presupună deci nici un fel de punct de contact cu aşa-numita problemă a adevărului.

Aţi înţeles însă din ceea ce am spus rîndul trecut că, pentru Aristotel, logica este, în primul rînd, o demonstraţie a adevărului. Acelaşi caracter pe care l-am stabilit, în legătură cu problema conceptului şi a judecăţii, se desprinde, pentru logica aristotelică, şi din teoria raţionamentului.

Ceea ce urmăreşte Aristotel în teoria raţionamentului este, fără îndoială, desprinderea formelor generale de gîndire după care se poate demonstra un adevăr. Formularea aceasta a raţionamentului trebuie s-o reţineţi, pentru că vom reveni asupra ei, ea fiind o caracteristică pentru însuşi sistemul de logică aristotelic.

2. Aristotel descoperă două forme generale pentru demonstrarea unui adevăr: forma apodictică, cum îi zice el, şi forma epagogică. În cunoştinţa apodictică, cunoştinţa căpătată pe calea raţionamentului apodictic, avem de-a face cu ceea ce numim noi astăzi deducţie; în cealaltă cunoştinţă, epagogică, avem de-a face cu cunoştinţa inductivă. Demonstraţia apodictică se face, pentru Aristotel, plecînd de la o afirmaţie generală şi încercînd să fundeze, prin această afirmaţie generală, o afirmaţie particulară. Cu alte cuvinte, raţionamentul deductiv, cum îi mai zicem noi, însemnează pentru Aristotel fundarea unei cunoştinţe particulare prin una generală. De aceea i se spune „deducţie", pentru că se scoate prin diferenţiere; adică scot noua cunoştinţă oarecum prin substracţiune, o deduc, o scot din ceva cu ajutorul a ceva, ca parte a unui tot mai mare. Aceasta însemnează că, în cunoştinţa deductivă, eu am o cunoştinţă generală care se raportează la un gen, cu alte cuvinte care se raportează la un concept mai larg, şi această cunoştinţă generală este valabilă, oarecum, pentru un caz special.

Cam aceasta este, de fapt, demonstraţia deductivă: aplicarea unei cunoştinţe generale la un caz special. Sau, dacă voiţi în alt fel: subsumarea unui caz special, necunoscut mie ca atare, la o formulă generală, cunoscută ca atare. În cunoştinţa aceasta apodictică pornesc de la un gen şi merg înspre individual. Cum însă întotdeaun a, pentru Aristotel, genul reprezintă o *certitudine* mai mare decît particularul — nu o realitate mai puternică, cum era la Platon —, însemnează că această demonstraţie mă duce, în adevăr, la rezultate sigure. De aceea i se spune acestui fel de raţionament: ἀπόδειξις.

Cunoştinţa apodictică ştiţi ce însemnează: nu numai o cunoştinţă care corespunde unei realităţi, ci cunoştinţa unei realităţi care nu poate fi altfel. Nu numai că faptul care se întîmplă,

pe care-l am în cunoştinţa mea, este aşa cum este, dar nici nu poate să fie altfel. Vasăzică, o cunoştinţă care închide nota de realitate, la care se adaugă nota de necesitate. Realitatea este sigură, pentru că este în virtutea faptului că este. Cunoştinţa care se capătă pe calea raţionamentului deductiv, apodictic, nu numai că reprezintă pentru Aristotel realitatea, ci şi imposibilitatea realităţii de a fi altfel de cum este. Deci realitatea însăşi capătă o fundare. Noi, oamenii din ziua de astăzi, spunem, pur şi simplu, că nu se poate ceva mai adevărat decît realitatea însăşi, fiindcă pentru noi, dacă un lucru se întîmplă cum se întîmplă, înseamnă că nu se putea întîmpla altfel. Deci realul închide şi ideea de necesitate, în ordinea ontologică. Dar, pentru Aristotel, garanţia necesităţii realului stătea nu în real, ci în altceva, care era deasupra realului: în gen.

Vasăzică, în adevăr, se poate spune că, pentru Aristotel, generalul reprezintă legea realului, adică necesitatea realului de a fi aşa cum este; realul nu îşi avea justificarea prin existenţa sa, ci, tot ca la Platon, prin participarea sa la necesar, la gen. Întru atît întru cît realul putea fi dedus dintr-un gen, el era nu numai real, ci şi necesar, şi numai întru atît era şi apodictic. Este un lucru foarte interesant, pentru că, din acest punct foarte delicat şi greu de surprins, se vede că aşa-numitul conceptualism aristotelic, „*universalia in re*"[20], nu este chiar conceptualism, ci el acordă, în adevăr, dacă nu o realitate mai mare genului, în orice caz o necesitate mai mare, şi condiţionează cunoştinţa realului de cunoştinţa genului. Deci, preexistenţa, în ordinea logică, a generalului asupra realului; nu numai preexistenţa în ordine metafizică a planului care trebuie să preexiste lucrului pe care-l realizez; ci preexistenţa şi în ordinea logică.

3. Teoria raţionamentului deductiv şi cunoştinţele apodictice la Aristotel dovedesc precumpănirea genului asupra realului, în toată logica şi metafizica aristotelică. Procesul care se opune, care este invers cunoştinţei apodictice, dar care este şi el tot o demonstraţie, procesul acesta, care se numeşte ἐπαγωγή, porneşte de la particular şi încearcă să construiască din particular generalul, adică de la real să meargă la gen, de la eve-

niment la lege. Noi numim acest procedeu inducţie, Aristotel îi zice epagogă.

Este caracteristic însă că, pe cînd cunoştinţa datorată unui raţionament deductiv era apodictică — închidea certitudinea şi necesitatea, adică realitatea şi necesitatea, adăugînd ceva realităţii, graţie cunoaşterii genului —, cunoştinţa aceasta epagogică rămîne nu numai sub necesitate, rămîne chiar sub realitate. Adică, pentru Aristotel, cunoştinţa inductivă nu este certă, nu are aceeaşi certitudine cum ar avea, de pildă, cunoştinţa cealaltă, deductivă, şi nu are această certitudine, nu numai în ceea ce priveşte necesitatea, dar nici măcar în ce priveşte realitatea. Şi acum veţi înţelege că aceea ce Aristotel numea inducţie s-ar putea reduce, cu oarecare aproximaţii, la ceea ce numim noi astăzi „*inductio per enumerationem simplicem*"[21]. Adică generalizarea care stă la baza inducţiei aristotelice era o generalizare prin enumeraţie exhaustivă. Dacă eu am în clasa aceasta 25 de bănci, atunci pot să constat că banca aceasta are culoarea galbenă, banca a doua are culoarea galbenă, banca a treia are culoarea galbenă, deci toate băncile din această sală au culoarea galbenă. Am făcut o generalizare şi am dat conceptului de bancă, din această sală, nota „galben". Această notă reprezintă o calitate pe care o atribui acum tuturor obiectelor care sînt înaintea mea. Pentru Aristotel însă, afirmaţia aceasta nu are o valoare apodictică, spune el, ci una pur şi simplu de constatare. Prin urmare, constatarea unei realităţi este, pentru Aristotel, mai puţin decît deducerea ei.

4. Aci însă avem de-a face cu o serie de judecăţi, gramatical vorbind cu o serie de propoziţii, pe care noi le putem suma şi induce: „toate băncile sînt galbene". Aceasta este o inducţie, dar mai există şi o alta. Pentru noi, există inducţia care însemnează generalizare plecînd de la un singur caz: adică fac o observaţie şi generalizez această observaţie la toate cazurile de acelaşi fel. De pildă, pun o cantitate de apă în anumite condiţii: constat că apa se descompune în oxigen şi hidrogen şi generalizez: „apa se descompune, în anumite condiţii, în oxigen şi hidrogen". Deci, de la un singur caz, am făcut o generalizare. Pentru noi, generalizarea aceasta, ştiinţi-

ficeşte vorbind, are, pînă la dovada contrarie, o valoare absolută; adică eu n-am nevoie să repet experienţa de mai multe ori ca să pot generaliza, ci, dacă nu pot face generalizarea de la primul caz, atunci nu mai fac deloc, pentru că nu se mai poate face.

Pentru noi, inducţia este o cunoştinţă cu un caracter definitiv, pînă la proba contrarie, adică pînă în momentul în care voi fi silit, de faptul pe care l-am prins în generalizarea mea, să-l prind în altă generalizare, mai mare. Faptul pe care-l explica ipoteza ptolemeică, prin învîrtirea Soarelui în jurul Pămîntului, este explicat şi în sistemul copernican. Legea nouă este mai largă, iar legea veche a rămas un caz particular pentru noi. Mecanica relativistă este o generalizare a mecanicii newtoniene, care, la rîndul ei, a rămas un caz special al mecanicii relativiste.

Aşadar, pentru noi, inducţia este generalizarea plecînd de la un singur caz; pentru Aristotel, inducţia este generalizarea plecînd de la sumarea unui complex de întîmplări sau de constatări.

5. Ce însemnează însă afirmaţia lui Aristotel că această epagogă nu ne duce la cunoştinţe necesare şi cu necesitate adevărate, că realitatea pe care o exprimăm noi nu este garantată propriu-zis de nimic superior ei? Însemnează că nu se poate construi genul din cazuri particulare, adică genul nu este rezultatul unui proces de abstracţiune, sau, în limbajul metafizic, genul preexistă logiceşte cazurilor particulare, iar ceea ce ne dă nouă sumarea unor cazuri particulare este o aproximaţie a realităţii, a adevărului.

O observaţie care trebuie reţinută în legătură cu toată filozofia aristotelică, şi, mai ales, cu logica, este aceea că nu poţi să construieşti conceptul plecînd de la particular, căci procesul de la particular la general este un proces de aproximaţie. De altfel, ca să facem o incursiune în domeniul logicii actuale, noi înşine, în teoria noastră a inducţiei, susţinem exact acelaşi lucru: noi, prin inducţie, nu construim genul şi nu ajungem la lege, ci, pentru ca să formulăm legea, trebuie să cunoaştem deja genul. Inducţia este propriu-zis un cerc vicios, şi iată de

ce. Dacă am o sumă de cazuri analoge pe care le observ, de exemplu dacă spun că ziua urmează nopţii, ziua urmează nopţii şi azi, şi mîine, şi aşa mai departe: eu pot să fac generalizarea că „ziua urmează nopţii". Dacă se va întîmpla ca, într-o bună zi, ziua să nu mai urmeze nopţii, toată generalizarea mea nu mai are nici o valoare. Se poate să nu se întîmple. Dacă, din observaţia acestei alternanţe, generalizez că ziua urmează nopţii, aceasta nu mai este inducţie, ci este deducţie. Tot aşa, dacă cineva poartă o dată o cravată papion, se poate generaliza că el poartă acest fel de cravată, dar se poate ca într-o bună zi să vină cu cravate din celelalte, şi deci generalizarea să nu mai fie bună. De asemeni, dacă văd un cîine cu coada tăiată, pot să generalizez că toţi cîinii au coada tăiată, dar, într-o bună zi, mă pomenesc cu un cîine cu coada lungă, şi atunci toată generalizarea de la un milion de cazuri nu mai este valabilă.

Lucrul acesta s-a întîmplat cu lebăda: cînd, într-o bună zi, într-un lac din Australia, s-au găsit nişte lebede negre, atunci inducţia că toate lebedele sînt albe, făcută prin enumerare, n-a mai fost valabilă. Ce-mi garantează deci că generalizarea mea este valabilă? Răspunsul ar fi că nu se poate face o generalizare decît dacă se raportează la nota esenţială a conceptului, căci culoarea lebedei nu este esenţială conceptului de lebădă, la fel cu coada tăiată a cîinelui. Aceasta înseamnă că trebuie să cunoşti notele conceptului, ca să ştii ce este esenţial şi ce nu este esenţial. Dacă lucrul acesta înseamnă să faci o inducţie, atunci construieşti un concept cunoscut dinainte. Aci apare cercul vicios. Şi de aceea avea dreptate Aristotel cînd spunea că cunoştinţa epagogică nu poate să fie sigură. Aşadar, din notele particulare, nu putem construi conceptul, căci conceptul trebuie să preexiste, logiceşte vorbind, şi el este garanţia pentru cazul special. Acest general afirmat este adevărat prin el însuşi, şi el e, în acelaşi timp, garanţia cunoştinţei mele.

6. Ce fac eu prin raţionament? Capăt o cunoştinţă adevărată, răspunde Aristotel; dacă cunoştinţa nu este adevărată, ea n-are pentru el nici o importanţă, nu-l mai preocupă. Preocuparea lui, şi aci, în raţionament, este adevărul, nu problema logică a formei raţionamentului. Desprinde şi el, fără îndoială,

aceste forme ale raţionamentului, însă le numeşte apodictice, deci reale şi necesare, şi epagogice, adică aproximative, care merg în sensul adevărului, dar nu sînt adevărul. Ceea ce îl preocupă este deci problema adevărului; de aceea, el dă o mai mare însemnătate raţionamentului deductiv şi silogisticii în genere, decît raţionamentului inductiv.

Aci intervine însă o problemă iarăşi de natură foarte delicată. Aristotel zice: plecăm de la anumite adevăruri care ne sînt date, care reprezintă pentru noi o convingere ultimă — pentru că un fel de cunoştinţă ultimă este genul, alt fel de convingere ultimă este faptul. În procesul epagogic, vasăzică, plec de la anumite fapte, de la convingeri ultime, şi, cu ajutorul acestor fapte, demonstrez alte afirmaţii ale mele. În cazul acesta, nu creez nimic. Procesul de creaţie nu apare nicăieri în preocupările logicii, la Aristotel, şi aceasta trebuie reţinut, pentru că este un lucru care face parte din capitalul nostru de cunoştinţe aproape veşnice: Aristotel nu se preocupă de problema progresului adevărului. Pentru el, logica este ştiinţa demonstraţiei; de aceea, cînd am făcut cursul de logică[22] şi cînd am vorbit de raţionament, n-am spus că este vorba de un progres al adevărului, ci de o dovedire a afirmaţiei. Aceasta este logica aristotelică: ea nu descoperă adevărul ci, posedîndu-l, îl dovedeşte. Ea este, prin urmare, ştiinţa demonstraţiei, nu a descoperirii adevărului: adică eu posed adevărul şi vreau să-l arăt şi altuia, îl prezint şi altuia, cu întreg aparatul necesar, pentru ca el să fie convins ca şi mine; nu urmăresc să descopăr un adevăr nou, ci urmăresc să justific un adevăr pe care-l posed dinainte.

Deci în logica aristotelică avem de-a face cu adevăruri pe care le posedăm, la care am ajuns şi pe care vrem să le transmitem. Tot raţionamentul este, prin urmare, la Aristotel, un mecanism de transmitere, de mediere a unui adevăr. Cum posed acest adevăr, aceasta este o chestiune de care logica nu se interesează. Ea aparţine teoriei cunoştinţei, care stabileşte că toate adevărurile fundamentale sînt date printr-o situaţie de fapt, sînt intuitive. Dacă toate axiomele sînt intuitive prin definiţie, înseamnă că procesul de cunoaştere este un proces

de intuiţie. Teoria cunoştinţei este aceea care se ocupă cu procesul de cunoaştere, pe cînd logica se ocupă cu procesul de transmitere a cunoştinţelor intuitive.

Aceasta spune Aristotel, atunci cînd defineşte logica nu ca o ştiinţă de descoperire a adevărului, ci ca o demonstraţie a adevărului; pentru el, adevărul există pentru că există genul, şi există demonstraţia adevărului pentru că există posibilitatea de garantare a particularului prin gen. Garanţia adevărului stă, la el, în existenţa genului, care existenţă a genului este dată intuitiv. Că nu poţi construi genul, o dovedeşte teoria lui asupra raţionamentului epagogic.

Deci Aristotel se preocupă, în toată teoria raţionamentului, de adevăr şi, ca atare, problema lui nu este o problemă formală. Este greşit să se spună, mai departe, că teoria raţionamentului, la Aristotel, este o teorie a deducţiei propriu-zise; pentru că silogistica nu reprezintă un instrument de înaintare a cunoştinţei mele.

7. Pentru el, adevărul este garantat prin existenţa genurilor, iar genurile sînt date intuitiv, nu discursiv. De îndată ce genul e dat intuitiv, garanţia adevărului stă în intuiţie. Pe de altă parte, demonstraţia înseamnă transmiterea adevărului în cele două feluri: sau în chip stringent, subsumînd cazul special cazului general pe care-l cunosc ca avînd calitate de adevărat — şi atunci adevărul afirmaţiei particulare decurge în chip mecanic din primul adevăr, care nu este mecanic, ci este trăit; sau plecînd de la o serie de cazuri particulare înspre genul care le subsumează — şi atunci încep să pun şi pe altul pe calea adevărului, prin exemplificare. Aceasta este semnificaţia epagogicii propriu-zise, a inducţiei: exemplificarea. Construiesc o ipoteză care rămîne să fie verificată; pentru mine, fiecare caz reprezintă un caz special, căci exemplificarea nu este în acelaşi timp şi o dovadă pentru afirmaţia generală. De aceea epagoga nu dă rezultate definitive, pentru că toate cazurile speciale nu sînt constitutive generalului, ci exemplificări ale generalului, cazuri pe care generalul le verifică, dar nu cazuri pe care le conţine cu necesitate şi din care el s-ar construi.

Iată ce înseamnează raţionamentul la Aristotel: înseamnează, pur şi simplu, transmitere a unei cunoştinţe, care există independent de această transmitere, care este anterioară acestei transmiteri şi a cărei garanţie nu stă în raţionamentul însuşi, ci în cunoştinţa mai generală, care preexistă în afirmaţia mea; iar această cunoştinţă a generalului îmi este dată mie nu discursiv, cu necesitate, ci intuitiv. De unde, urmează că, în adevăr, şi la Aristotel este vorba de trăirea realităţii, de intuiţie, iar nu de o deducere discursivă a acestei realităţi.

Aceasta este o afirmaţie care trebuie reţinută, mai ales în cadrul consideraţiilor generale care se fac cu privire la Aristotel şi care vor să-l scoată pur şi simplu un filozof deductiv. Deductiv nu este, pentru că altfel nu ar fi denumit teoria generală a raţionamentului teorie a demonstraţiei, ci i-ar fi zis în alt fel. Faptul că el vorbeşte de demonstraţie şi nu de înaintare a adevărului mă îndreptăţeşte să cred că felul în care l-am înţeles eu pe Aristotel şi pe care vi l-am expus corespunde în adevăr intenţiilor lui Aristotel.

XI

LOGICA STOICĂ

1. Sfîrşitul perioadei metafizice a logicii greceşti. 2. Ivirea tendinţelor formaliste: stoicismul. Teoria stoică a formei ipotetice a silogismului. 3. Conceptele stoice: *lecta*. 4. Cele trei supoziţii: reală, logică, gramaticală. 5. Critica logicii stoice: operaţiile logice depăşesc domeniul conceptelor. 6. Urme de preocupări materiale în logica stoică: *lecta* necomplete şi *lecta* complete.

1. Aţi văzut că problema în jurul căreia s-au concentrat toate eforturile logicienilor din şcoala clasică a filozofiei greceşti a fost, într-un oarecare fel, problema adevărului; adică, se încerca să se găsească o metodă de stăpînire a adevărului, într-un fel, de transmitere a adevărului, în altul. Tocmai de aceea toate consideraţiile pe care le-am desprins din filozofia greacă, în legătură cu preocupările logice ale acestor filozofi, au fost socotite de noi ca depăşind oarecum cadrele logicii propriu-zise şi ancorîndu-se în problema realităţii ca atare.

Acest substrat, aş zice metafizic, al logicii greceşti, în perioada care ne-a preocupat în special, se concentrează oarecum în teoria conceptului, pe de o parte, în teoria judecăţii în funcţie de acest concept, pe de altă parte, şi în teoria raţionamentului în funcţie de judecată. Caracterul substanţialist al acestei filozofii a fost hotărîtor pentru forma pe care a luat-o efortul logic, în gîndirea greacă de pînă aci. Cu Aristotel, ale cărui vederi în materie de logică le-am expus în ultimele două convorbiri ale noastre, se încheie o perioadă caracteristică, perioada propriu-zis metafizică a logicii greceşti.

Vasăzică, ar trebui să deosebim, pînă acum, o preocupare strict formală, care n-a ajuns la deplină valorificare, în cadrele filozofiei sofiste, şi o preocupare materială, în orice caz me-

tafizic-psihologică, în cadrul şcolii clasice greceşti, cu Socrate, Platon, Aristotel.

După această perioadă, gîndirea greacă ia forme diverse. Marea perioadă de înflorire, miracolul grec, cum i s-ar spune, se destramă; se destramă într-o mulţime de şcoli, care sînt, pe de o parte, reprezentate de epigoni ai şcolii clasice, pe de altă parte, din soluţii oarecum mai coborîte ca spiritualitate, printr-un fel de oboseală a gîndirii care nu rămînea fără o anumită însemnătate pentru preocuparea logică propriu-zisă.

2. Aş ţine să vă fac atenţi asupra unui fapt caracteristic: niciodată ca în perioadele de decadenţă filozofică şi metafizică nu ajunge la valorificare preocuparea logică; adică, cu cît elementul formal este mai accentuat şi mai preferat în gîndire, cu atît preocuparea logică este mai intensă; iar cu cît conţinutul de spiritualitate al unei epoci este mai bogat, mai suculent, mai adînc, cu atît preocuparea logică se încarcă de anumite balasturi metafizice. Prin urmare, vom căuta întotdeauna punerea logicii, în forma ei cea mai proprie, tocmai în perioadele de decădere a gîndirii.

Acum, se poate foarte bine ca, cu această perioadă de decădere, să coincidă altă perioadă de început. De pildă, epoca noastră trebuie să fie considerată ca o răscruce spirituală: în actualitatea noastră filozofică, există sămînţă pentru dezvoltări spirituale care pot să dea tot felul de surprize, dar, în aceeaşi perioadă a noastră, există şi o preocupare logică foarte accentuată, care rezultă din lichidarea unei direcţii filozofice, în vreme ce germenii aceştia de spiritualitate nouă de care vorbim, se creează pe un plan oarecum alăturat acestei gîndiri. Niciodată o perioadă romantică, în filozofie, nu are aptitudini de formalism, aptitudini logice; întotdeauna, aceste aptitudini apar în ceea ce numeam noi, cu alt prilej, barocul formei de cultură, în civilizaţia omenească.

Ei bine, cam aşa se întîmplă după Aristotel. Cred că nu este inexact ceea ce am afirmat eu şi cu alte împrejurări — cu toate că nu este un adevăr cu valoare de circulaţie obişnuită —, că forma cea mai pură a preocupărilor logice, în toată filozofia grecească, este dată de stoicism.

Stoicismul este, din punct de vedere metafizic, o şcoală nu prea respectabilă: are o gîndire uneori prea grosolană, alteori prea superficială. Este foarte caracteristic că, dintre toate formele de gîndire greacă, cea care a convenit mai mult romanilor, care, din punct de vedere metafizic, erau categoric nişte proşti, a fost stoicismul. Vasăzică, însuşi faptul că metafizica stoică a fost imediat împărtăşită de Roma, este un fel de *capitis deminutio*[23] pentru valoarea acestei forme metafizice. Stoicismul nu reprezintă o etapă de dezvoltare spirituală; însăşi forma morală a stoicismului este inferioară: ea reprezintă un fel de neutralitate a moralităţii umane şi se încadrează în idealul poliţist al moralităţii în genere.

Din punct de vedere logic însă, stoicismul reprezintă în adevăr o poziţie originală şi de cele mai multe ori însemnată, pentru că în logica aceasta stoică, la Hrysip, de pildă, teoria raţionamentului silogistic ia o formă ipotetică. El nu spune niciodată: A este B, B este C, deci A este C; ci spune: dacă A este B şi B este C, atunci A este C.

Vedeţi, nu este vorba propriu-zis de teoria silogismului ipotetic. O teorie a silogismului ipotetic a existat în peripatetismul grec, la Eudem între alţii; adică raţionamentul ipotetic era, alături de raţionamentul disjunctiv, o formă oarecare de raţionament. Dar nu de aceasta vorbesc stoicii şi Hrysip, ci de cu totul altceva.

Crisip spune că toată garanţia de adevăr, în concluzia pe care o capăt prin raţionamentul deductiv de formă silogistică, este condiţionată de adevărul cuprins în premise; cu alte cuvinte, ceea ce interesează, în operaţia aceasta logică, nu este dacă afirmaţiile mele sînt adevărate sau nu; ci eu, întru cît sînt logician, afirm că schema generală, mecanismul de deducere a judecăţilor una din alta este bun, este corect. Atît afirm eu în calitate de logician. Dar, dacă adevărul conţinut în concluzie este valabil sau nu, aceasta este o chestiune care nu priveşte pe logician, ci stă în funcţie, totdeauna, de valoarea de adevăr pe care o reprezintă premisele, valoare de adevăr care cade în afară oarecum de preocuparea logicii propriu-zise. Aceasta însemnează forma ipotetică sub care prezintă şcoala

filozofică a stoicismului raţionamentul deductiv: înlăturarea problemei adevărului din preocupările logice.

Este evident, nu se poate spune că această înlăturare a problemei adevărului din preocupările logicii este clar exprimată şi clar încercată în stoicism. Adică este adevărat că ceea ce afirmăm noi despre stoicism reprezintă o lucrare de epuraţie, pe care o facem asupra teoriilor stoice; dar nu este mai puţin adevărat că această transformare a oricărui silogism în genere într-un silogism ipotetic reprezintă o tendinţă de formalizare a preocupărilor logice, în această perioadă.

Vasăzică, tendinţa de a degaja o problematică propriu-zisă a logicii, din domeniul speculaţiilor omeneşti, se poate observa categoric în preocupările stoicismului. Aceste preocupări se pot identifica, de altfel, şi cu alt prilej.

3. Aţi văzut ce înseamnează propriu-zis concept, noţiune, în logica greacă de pînă acum. Conceptul sau noţiunea era o garanţie a adevărului; dar concept sau noţiune reprezenta, pentru metafizica greacă în timpurile ei de strălucire, un fel de realitate, şi, ceva mai mult, în cadrele metafizice platoniciene, însăşi realitatea. Este adevărat că, înăuntrul peripatetismului, această realitate decade din caracterul ei ontologic, dar nu este mai puţin adevărat că îşi păstrează acest caracter ontologic prin faptul că există şi la Aristotel un fel de ierarhie a noţiunilor, a conceptelor.

Ei bine, în stoicism, noţiunea aceasta a realităţii logice, cum am numit-o noi acum, capătă o aşezare şi o calitate cu totul specială: este ceva analog cu ceea ce credea Platon despre geometrie, credinţă după care figurile geometrice nu erau nici realităţi sensibile, dar nici Idei propriu-zise, ci ocupau un loc de mijloc; lumea geometrică era o lume care nu ţinea de lumea realităţii sensibile, şi nici propriu-zis de lumea Ideilor, de realitatea adevărată, de realitatea pură, ci era situată între ele. Tot aşa creează teoria stoică o poziţie specială pentru concept, pentru noţiune — şi aceasta este foarte caracteristic, pentru că se verifică în toate preocupările de mai tîrziu ale logicii —, îi creează un loc între lucru şi cuvînt.

Ştiţi că, în generalitatea ei, metafizica aceasta stoică este senzualistă şi, prin urmare, vă puteţi da seama că se ţine foarte strîns legată, ca tot senzualismul şi tot pozitivismul în genere, de lucrurile din lumea concretă. Pentru tot ceea ce se întîmplă în mintea noastră şi există înăuntrul conştiinţei noastre ca fapt de cunoştinţă, senzualismul construieşte oarecum un corespondent în lumea lucrurilor. Deci el nu pleacă propriu-zis de la ceea ce este în mine, de la conştiinţa mea, de la realitatea aceasta de percepţie, ci, întrucît vorbeşte de adevăr transmisibil, lucrează cu anumite realităţi, care sînt şi pentru stoici conceptele, noţiunile.

Aceste concepte posedă, în metafizica stoică în genere, o realitate specială. Ele se numesc *lecta* (λεκτόν λέγειν însemnează a citi; *lecta* ar fi „lucrurile care sînt citite", lucruri a căror esenţă este de a exprima ceva; nu însăşi exprimarea, căci mijlocul de exprimare material este cuvîntul vorbit, este această adunare de sunete, rezultate din anumite flexiuni ale vocii, care dau cuvîntul propriu-zis). *Lecta* reprezintă, pentru stoici, o realitate aparte, o realitate de sine stătătoare, nu aceste cuvinte, ci ceea ce se ascunde sub aceste cuvinte; dar ceea ce se ascunde sub cuvinte nu ca realitate din lumea simţurilor noastre, ci ca răsfrîngere a realităţii în conştiinţa noastră.

Într-un fel, lucrurile nu sînt aşa de clar exprimate. Aceste *lecta* ar fi cunoştinţele noastre, cunoştinţe nu cu caracter psihologic propriu-zis, ci logic, pentru că reprezintă realitatea supusă principiului identităţii. Deci nu percepţia care se toarnă pe realitate şi variază ca atare de la o experienţă la alta, ci ceva oarecum deasupra acestor percepţii; deasupra percepţiilor în sensul că este un fel de esenţializare a lor înspre ceva fix — nici înspre ceva esenţial, pentru că, dacă ar fi, în adevăr, ceva esenţial, am avea de-a face cu o foarte interesantă expunere a conceptului în funcţia lui metafizică. Este noţiunea noastră din logica aceasta de toate zilele, noţiunea noastră turnată pe concepţia pozitivistă, noţiune care poate să însemneze ceva din realitate, o inducţie din realitate, altă dată o indicaţie asupra realităţii, pur şi simplu un semn, dar, în orice caz, ceva fix, ceva care trăieşte închis în sine, de sine stătător şi neva-

riabil, adică verificînd principiul identităţii de care vorbeam. Acestea sînt *lecta*.

4. Cu descrierea acestui tip de realităţi, stoicismul pune problema foarte interesantă, care a fost reluată în scolastică şi care are valoare circulatorie şi astăzi, problema celor trei planuri de realităţi, a celor trei supoziţii ale cunoştinţei în genere. Cînd spun, de exemplu, „masă", această masă are trei înţelesuri: întîi, este indicaţia pe care cuvîntul „masă" o dă asupra realităţii. Scolasticii spuneau că orice concept intenţionează un obiect care este în afară de el, iar noi spunem astăzi că un concept este ceva care subsumează o anumită categorie de obiecte, deci unui concept îi corespunde întotdeauna o categorie de obiecte; el închide în el un fel de tendinţă centrifugă, adică o indicaţie în afara lui. Vasăzică, întîi am supoziţia obiectivă, supoziţia materialului: orice cuvînt indică în lumea obiectivă un obiect care corespunde acestui cuvînt şi care se subsumează oarecum acestui cuvînt: aceasta este supoziţia materială.

A doua supoziţie, opusă acesteia, este, pur şi simplu, supoziţia verbală, supoziţia gramaticală: cînd spun „masă", am o adunare, într-un anumit fel, de anumite sunete. Între aceste două supoziţii, se află o a treia, ceea ce numim noi propriu-zis concept. Această a treia supoziţie este fixată, în funcţiile ei logice, de stoicism.

Vedeţi, prin urmare, la ce problemă ajungea preocuparea logică înăuntrul stoicismului. Problema aceasta a supoziţiei logice este, din mai multe puncte de vedere, interesantă. Dacă o coroborăm cu cealaltă contribuţie, a transformării silogismului în genere într-un silogism ipotetic, atunci am putea să deducem că stoicismul creează în adevăr un plan al realităţilor logice.

Aceasta este o problemă de cea mai mare însemnătate, căci a crea un plan al realităţilor logice înseamnă a admite un domeniu propriu logicii, un domeniu determinat, nu printr-o anumită atitudine luată de conştiinţa noastră faţă de realitate în genere, ci un domeniu determinat de o anumită categorie de obiecte. Dacă lucrurile ar fi aşa, indicaţia ar fi foarte preţi-

oasă, dar ar contrazice toate eforturile pe care le-am făcut noi de a determina domeniul unei ştiinţe prin obiectele de care se preocupă: căci nu există o categorie de obiecte care determină cadrele unei ştiinţe, ci o anumită atitudine a noastră faţă de obiecte, orientarea noastră, punctul de vedere din care cercetăm obiectele. Aceasta este caracteristica oricărei ştiinţe în genere.

Dar, dacă, pe de o parte, caracterul formal exclude problema adevărului din cadrele logicii şi dacă, pe de altă parte, vom susţine existenţa acestor *lecta*, înăuntrul cărora se întîmplă toate operaţiile logice, atunci logica este determinată, pur şi simplu, de obiecte, nu de atitudinea noastră, nu de punctul de vedere pe care-l aplicăm realităţii.

De aceea, este important de stabilit dacă în adevăr logica stoică, punînd pentru prima oară o asemenea problemă a realităţilor logice, este îndreptăţită în afirmarea acestor existenţe logice; dacă este îndreptăţită în reducerea întregului domeniu la cercetarea acestor obiecte logice, *lecta*.

Este adevărat că supoziţia logică există, adică este adevărat că o seamă de obiecte, care nu sînt nici obiecte din realitatea sensibilă, şi nu sînt nici obiecte din lumea gramaticală, există; este adevărat, cu alte cuvinte, că există concepte. Întrebarea este: operaţiile pe care le facem, şi care sînt totdeauna operaţii logice, se aplică ele numai conceptelor? Dacă s-ar aplica numai conceptelor, s-ar putea pune principial problema existenţei unei lumi a logicii, problema domeniului logicii, prin obiectele pe care ea le defineşte. Impresia mea este însă că e fals să se afirme că logica nu are de-a face decît cu conceptul şi cu raporturi între concepte, că jūdecăţile au loc între concepte şi raţionamentele au loc între judecăţi, adică la baza tuturor operaţiilor logice stau conceptele şi numai conceptele; că există, prin urmare, o lume de operaţii care se grefează numai pe aceste obiecte logice.

5. Nu ştiu ce ar fi răspuns logicienii de acum 2000 de ani, sau ce ar răspunde astăzi, dacă am pune problema precis. Faptul este de la sine înţeles că toate operaţiile logice se fac asupra conceptelor, numai asupra conceptelor. Însă că la baza tuturor

operaţiilor logice stau *lecta*, nu este o părere pe care s-o pot împărtăşi.

Este adevărat că, în operaţiile noastre logice, nu intră obiecte, nu intră vorbe, ci intră concepte. Dar nu este adevărat că nu intră altceva decît concepte. Este adevărat că, atunci cînd într-o judecată a mea am un cuvînt ca subiect al acestei judecăţi, el încetează să funcţioneze în calitatea lui de supoziţie gramaticală şi devine concept. Dar nu este adevărat că obiectul ca atare, obiectul direct, nu poate să intre în operaţiile noastre logice. Aceasta nu este adevărat, şi am s-o dovedesc imediat.

În definitiv, ce însemnează obiect propriu-zis? Obiect din lumea reală însemnează un obiect care stă sub determinarea precisă a timpului şi a spaţiului. Conceptul se deosebeşte de acest obiect din lumea reală tocmai pentru că nu este sub determinarea temporală şi spaţială, ci are o existenţă care depăşeşte această determinare. Este adevărat că, de îndată ce am de-a face cu două elemente deosebite ale unui obiect sau cu două locuri deosebite ale unui obiect, în momentul în care voi vorbi despre acel obiect, nu mă mai raportez la obiectul însuşi, ci mă raportez la conceptul obiectului. Dar este adevărat iarăşi că, în raţionamentele mele, pot să aplic cu ultima stringenţă principiul individuaţiei unui obiect. Cînd zic „ceasul acesta", „ceasul acesta" poate să fie un concept. Cînd zic „ceasul de acum", poate să fie un concept. Cînd zic „ceasul acesta de acum", nu mai am de-a face cu un concept, pentru că „ceasul acesta de acum" însemnează o precisă determinare temporală şi spaţială, adică însemnează, pur şi simplu, o referinţă directă la obiect.

Principiul individuaţiei, *hic et nunc*[24], aplicat cu ultima precizie, face ca noi să realizăm oarecum o priză directă asupra realităţii, în conştiinţa noastră, fără intermediul conceptului. Dacă această aplicare a principiului individualităţii este posibilă, atunci evident că raţionamentul nostru nu întotdeauna se raportează la concepte, pentru că nu există încă o teorie logică, de orice natură, care să vorbească de un concept al individului. Proba indirectă că e aşa este că, în matematică, unde numerele se definesc drept concepte, ca legi ale unei clase, nu

există definiţia numărului unu, care este oarecum postulat. Nu există definiţia numărului unu, pentru că nu există, prin analogie, posibilitatea de a stabili un concept de individual. Individualul nu se poate depăşi pe el însuşi, individualul nu se poate subsuma, individualul există, pur şi simplu, ca atare; individualul, întrucît este unul singur, este impasibil de esenţializare, fiind, într-un fel, esenţă el însuşi. De aceea, propriu-zis nici nu se poate vorbi de un concept al lui Dumnezeu, ci numai de o existenţă reală, obiectivă, a lui Dumnezeu. Pentru că orice individual, întru atît întru cît este pasibil de conceptualizare, înseamnează că ar fi într-un fel pasibil de esenţializare, iar în alt fel de simplificare, de reducere la ceva; însă individualul este ireductibil şi de aceea este individual; şi nu mai este pasibil de esenţializare, pentru că tot ceea ce este închis în el este esenţial lui. Individualului, sau, mai exact, singurului, nu i se poate crea o schemă, fiindcă, spre a exista o schemă, trebuie să existe multiplicitate; pentru a exista esenţă, trebuie să existe, iarăşi, multiplicitate; deci numai unde există multiplicitate este posibil să existe scheme şi esenţe, iar numai acolo este posibil să se vorbească de concepte.

Prin urmare, cînd se fac aceste determinări precise, prin aplicarea la limită a principiului individuaţiei, eu mă raportez de-a dreptul la obiecte, pentru care nu există concepte; există concepte pentru aceste obiecte comparate cu ele însele în altă situaţie sau comparate cu ele însele în alt moment, dar nu există concepte pentru aceste obiecte reduse la ele însele, prin aplicarea precisă a principiului individuaţiei. Dacă există, pentru mine, posibilitatea de aplicare a principiului individuaţiei, atunci există posibilitatea de a face judecăţi şi de a face raţionamente asupra obiectului, nu însă asupra conceptului. În momentul în care eu exclud conceptul, într-o operaţie logică, înseamnează că conceptul nu este un obiect logic propriu-zis, care determină însăşi existenţa logicii.

Noi zicem conceptului existenţă logică, pentru că ne-am învăţat să spunem aşa, dar nu pentru că conceptul ar fi un fenomen care ocupă tot domeniul logicii. Prin urmare, nu este aşa de exact — cînd se spune că există un plan al logicii, al supoziţiei logice —, că există un domeniu al acestor *lecta*,

înăuntrul cărui domeniu se mişcă, în genere, toate operaţiile noastre logice; ci trebuie să ajungem la concluzia că logica nu se poate determina prin obiectele la care se referă, ci tocmai prin punctul de vedere pe care-l aplicăm realităţii în genere.

6. După cum observam adineauri că degajarea punctului strict formal nu este completă în cadrele gîndirii stoice, tot aşa şi în legătură cu *lecta* există anumite imprecizium, care arată încă un fel de ancorare a logicii stoice în vechea tendinţă metafizicizantă a filozofiei greceşti. Anume, stoicismul vorbeşte de *lecta* care ar fi complete şi de *lecta* care ar fi necomplete.

Cînd enunţ un concept oarecare, am de-a face cu un *lecton*; dar acest *lecton* nu este de sine stătător, începînd să devină aşa atunci cînd i se dă o judecată. Cînd spun „ceasornicul este galben", acesta este un *lecton* complet. Ce înseamnează aceasta? Observaţia este foarte interesantă, dar nu a sărit în ochi logicienilor. Complet şi necomplet înseamnează existent şi neexistent. Cînd zic „ceasornic", acesta n-are existenţă; cînd zic „ceasornicul este galben", adaug o notă existenţială obiectului acestuia. Stoicii erau încurcaţi în faţa deosebirii dintre „ceasornic" şi „ceasornicul este galben". În cazul întîi, avem de-a face cu conceptul, în cazul al doilea — cu judecata.

Ce înseamnează judecata? Căci judecata nu este, în definitiv, deosebită de concept — observaţie pe care o facem şi noi astăzi. Stoicii nu puteau reduce judecata, ca Aristotel, la o raportare de noţiuni. Această definiţie a judecăţii ca o raportare de noţiuni este insuficientă pentru stoici, cum este şi pentru noi, astăzi. Dacă există o asemănare foarte mare între „ceasornic" şi „ceasornicul este galben", atunci există o asemănare foarte mare şi între concept şi judecată.

Ce deosebire este între plouă şi ploaie? Una este concept, şi cealaltă este judecată. Unde este raportarea de noţiuni? Nicăieri. Stoicii spuneau că una este completă, şi cealaltă este necompletă; conceptul este un *lecton* necomplet, judecăţile sînt *lecta* complete. Pe cînd, noi spunem: conceptul este exprimarea unui conţinut oarecare, a unei stări de fapt, iar judecata este exprimarea unei stări de fapt cu o notă existenţială.

Ei bine, stoicii n-au putut să facă această deosebire. Ei vedeau că există ceva analog cu obiectul, în judecată, dar nu-şi dădeau seama întru cît această analogie depăşeşte sau nu depăşeşte cadrele logicii. Ei au crezut că aceste *lecta* complete au o oarecare legătură cu problema adevărului şi spuneau că numai de aci începe să fie adevărată sau neadevărată o afirmaţie. Însă, pentru noi, judecata, chiar aşa, cu notă existenţială, nu pune încă problema adevărului şi nu are nevoie s-o pună.

Vedeţi, prin urmare, că ei se încurcau în această problemă a realităţii şi a adevărului, şi ziceau că o afirmaţie începe să fie adevărată cînd *lecton* nu mai este *lecton*, ci *lecta* complete, adică în momentul cînd intră în domeniul judecăţii. Ei pun chestiunea exactităţii afirmaţiei, pe care o regăsim în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, că problema adevărului începe o dată cu problema judecăţii. Noi spunem că problema adevărului nu începe o dată cu problema judecăţii. Noi constatăm că problema judecăţii închide nota existenţială, dar nu înţelegem că această notă existenţială ne dă putinţa de a verifica veracitatea unei afirmaţii. Existenţă nu însemnează adevăr, ci adevăr însemnează corespondenţa dintre nota existenţială pe care o dăm unui conţinut şi realitatea ca atare. Atunci, avînd o notă existenţială într-o judecată, nu însemnează că avem adevăruri, adică şi corespondenţa acestei note existenţiale cu obiectul corespunzător.

Aci, fără îndoială, logica stoică dovedeşte încă o dată rămăşiţele de materialism ale logicii aristotelice. Cu toate acestea, trebuie să recunoaştem că, transformînd raţionamentul silogistic într-un raţionament ipotetic în genere, pe de o parte, şi punînd problema existenţei de sine stătătoare a acestor *lecta*, pe de altă parte, gîndirea stoică face ca logica să se precizeze, în adevăr, ca o ştiinţă de sine stătătoare, cu o remarcabilă tendinţă spre logica pură, adică spre descoperirea caracterului strict formal al tuturor preocupărilor logice.

XII

LOGICA SCOLASTICĂ

1. Originile răsăritene ale scolasticii. 2. Absenţa preocupării formale în scolastică. Frecvenţa utilizării formelor schematice de gîndire. 3. Formalismul logic apare o dată cu nominalismul, la sfîrşitul scolasticii. 4. Scolastica încheie prima perioadă din istoria logicii.

1. Ritmul teoriilor logice a atins, cu speculaţia stoică, pe care aţi văzut-o în prelegerea noastră ultimă, un maximum, în înţelesul că această cugetare în legătură cu problemele logice trebuie considerată ca un efort suprem al gîndirii omeneşti. În problematica generală a logicii, aşa cum era ea amestecată cu temele metafizice sau de simplă practică retorică, eforturile de a degaja specificul logic trebuie considerate ca ajunse la maximum, fără ca rezultatele să se poată ridica la înălţimea lor. După momentul stoic, disciplina logicii nu are o desfăşurare prea strălucită, şi numai după cîteva sute de ani ne vom afla în faza perioadei scolastice. După lumea greacă, prin urmare, al doilea punct de reper în istoria logicii trebuie să fie considerată scolastica.

Scolastica nu este un lucru prea clar. Conceptul acesta are o seamă de semnificaţii, şi valoarea care se acordă acestui moment este foarte diferită. Scolastica, din punct de vedere logic, pune o problemă de tipologie, pe care o vom rezolva astăzi şi poate şi cu alt prilej. Ceea ce vreau să vă spun deocamdată este că, aşa privită desfăşurarea teoriilor logice, cum am înfăţişat noi lucrurile pînă acum, scolastica, adică speculaţia filozofică în legătură cu logica, din preajma anului 1000, nu adaugă nimic caracteristic şi nou, la eforturile lumii greceşti, din punct de vedere logic.

Scolastica este considerată în genere ca o apariţie apuseană. Este încă unul dintre lucrurile care sînt adevărate numai

fiindcă le afirmă toată lumea. Pentru că originea apuseană a gîndirii scolastice nu este, de fapt, un lucru dovedit.

Dacă ar fi să ne urmărim toate impresiile, aşa cum urmăresc teoreticienii scolasticii care afirmă originea apuseană a acelei perioade de gîndire omenească, dacă ar fi să vorbim tot după impresii, eu aş spune mai degrabă că scolastica este, fără îndoială, un moment al Apusului, de origini însă categoric răsăritene.

Faptul că afirm o origine răsăriteană scolasticii şi că alţii afirmă o origine apuseană acestei perioade din istoria filozofiei nu este lipsit de semnificaţie: nu este indiferent dacă Răsăritul sau Apusul a pus bazele scolasticii şi a iniţiat această mişcare. Nu este indiferent, pentru că scolastica nu este numai o perioadă în istoria filozofiei, ci este o formă tipică de gîndire, care poate să fie apuseană, care poate să fie şi răsăriteană, dar care poate să fie mai caracteristică unei părţi din lume decît celeilalte.

Impresia mea este că un punct de vedere formal, care să precumpănească, este mai degrabă răsăritean, prin esenţa structurii spirituale, decît apusean. Este mai degrabă răsăritean, pentru că orice preocupare de formal porneşte mai înainte de toate dintr-o atitudine statică şi dintr-o atitudine care are simţ pentru ceea ce este ierarhic, pentru ceea ce este linie de repaus, pentru ceea ce este gata făcut.

Apusul, în ceea ce are el caracteristic, este o realitate în continuă fierbere. Tot ceea ce se întîmplă în omenire, pentru apusean este mai degrabă un proces, o curgere, o frămîntare, decît o formulă de echilibru.

Chiar dacă scolastica ar fi să-şi aibă originile în Apus, eu cred că aceste origini ar trebui mai degrabă legate cu lumea veche, adică cu Imperiul Roman, cu formalismul juridic roman, decît propriu-zis cu viaţa spirituală a Apusului. Vasăzică, structural vorbind, considerînd spiritul apusean în ceea ce are caracteristic, formula scolasticii nu se încadrează în Apus. Istoric vorbind, eu aş zice că cel puţin tot atîta drept la paternitatea scolasticii are de pildă un Psellos[25] — un cugetător bizantin, după cum ştiţi —, ca şi Petrus Hispanus[26], un cugetător apusean; cel puţin tot atîtea drepturi, pentru că tratatul

de logică a cărui paternitate o revendică aceştia doi şi care este la baza edificiului scolastic are, prin structura lui lăuntrică, mai multe puncte de asemănare cu Răsăritul decît cu Apusul.

Despre paternitatea lui Psellos şi despre tratatul lui de logică, nu vă voi întreţine eu. Vă semnalez însă că, deşi există ceartă asupra paternităţii acestui tratat de logică — de structură grecească şi cu preocupări de enciclopedizare a unor anumite cunoştinţe —, al cărui autor nu e bine stabilit, după structura spirituală el aparţine mai degrabă Răsăritului decît Apusului.

Interesul de a stabili că scolastica îşi are originea în Răsărit este multiplu. Cea mai interesantă latură a problemei o văd însă în înlăturarea prejudecăţii unei precumpăniri a activităţii spirituale apusene în dezvoltarea filozofică a Europei. De scolastică nu se leagă numai probleme de logică — acelea care ne interesează şi la care ne vom întoarce —, ci se leagă şi probleme de concepţie generală a existenţei. Scolastica nu este numai o formă de gîndire, ci este o formă de civilizaţie, şi nu este numai o formă de civilizaţie, ci un resort pentru dezvoltarea întreagă a vieţii spirituale a omenirii, într-un moment dat.

Eu vreau să pun în discuţie originea apuseană a scolasticii, pentru că vreau să pun în discuţie dreptul de paternitate al Apusului pentru anumite forme de viaţă. Tot ceea ce se leagă de principiul autorităţii, adică tot ceea ce este opus cugetării moderne, îşi are fundarea în scolastică. Dar, tocmai pentru că principiul autorităţii este caracteristic pentru viaţa de astăzi şi pentru că acest principiu al autorităţii cadrează cu viaţa noastră a Răsăritului, tocmai de aceea vă spun că pot găsi originea scolasticii în altă parte decît în Apus, pentru că Apusul a creat alte forme de gîndire, care nu au nimic de-a face cu principiul autorităţii.

Dar să ne întoarcem la problema noastră logică. Psellos dovedeşte, în lucrările sale, preocupări logice de natură scolastică, prin urmare se poate pune originea acestei scolastici la noi, în Răsărit, nu numaidecît în Apus.

2. Ce înseamnează scolastica pentru cugetarea logică? Ea n-a adăugat nimic nou la vechea cugetare grecească. Că n-a adăugat nimic nou este însă un fel de a vorbi ceva cam crud,

care contrazice anumite idei curente. Cineva, cînd zice istoria logicii, este dispus să se refere la această perioadă a scolasticii şi să scoată material de acolo.

Interesul pentru logică, în această perioadă, a fost foarte mare, dar logica n-a făcut nici un progres. Nu este vorba în ea de un progres al logicii, ci de o întrebuinţare mai frecventă a adevărurilor stabilite de ştiinţa logicii. Deci, dacă este vorba de un maximum de preocupare logică, în scolastică, maximumul acesta este evidenţiat, în spiritul omenesc, în funcţiunea lui, şi nu de cugetarea omenească, în realizările ei. Ca să dau un exemplu: automobilul a fost inventat acum cîtăva vreme, însă întrebuinţarea automobilului este mult mai frecventă astăzi decît a fost la inventarea lui; efortul făcut de mintea omenească ca să inventeze automobilul a fost mult mai mare atunci cînd l-a inventat decît astăzi, cînd l-a perfecţionat. Se poate spune că astăzi trăim într-un deceniu al automobilului, nu se poate spune că progresul în automobilistică este mai mare astăzi decît la început; pentru că trecerea de la nimic la automobil este mai mare decît trecerea de la automobilul rudimentar la cel perfecţionat.

Cam aşa s-a întîmplat şi în epoca scolasticii: lumea a făcut mult mai mult recurs la adevărurile stabilite de logicieni mai înainte, dar noile adevăruri, stabilite de perioada scolastică în materie de logică, sînt foarte reduse ca conţinut şi ca valoare faţă de vechile rezultate obţinute de gîndirea filozofică în legătură cu logica.

Se spune că, pe de altă parte, caracterul formal al logicii a atins iarăşi un maximum în această perioadă scolastică; dar nici afirmaţia aceasta nu este adevărată. Ceea ce este adevărat e că ştiinţa care se făcea în vremea aceea a scolasticii lua o formă logică, felul de expunere ţinînd mai mult seamă de anumite capitole ale logicii. Cînd cineva vroia să înfăţişeze un rezultat obţinut, întrebuinţa o metodă evident tipică. Aceasta este adevărat, dar progresul gîndirii nu depindea de progresul logicii, sau nu progresul logicii a adus progresul gîndirii.

Concluzia aceasta este necesară pentru noi şi nu are nevoie de demonstraţie, pentru că am stabilit în mai multe rînduri că

logica nu ajută la progresul adevărului, că nu cu ajutorul logicii ajungem la stabilirea unor anumite adevăruri, că formele logice în care se îmbracă gîndirea sînt formele unor fenomene deja închegate. Vasăzică, în adevăr, nu se poate spune că rezultatele obţinute în vremea scolasticii sînt superioare sau că scolastica este o perioadă cu preocupări eminamente logice, pentru că în această vreme s-a făcut uz de formele tipice stabilite de logică. Este adevărat că s-a făcut mai mult uz, dar aceasta nu înseamnează că s-a realizat şi un progres mai mare. Scolastica se poate caracteriza ca o perioadă eminamente logică, pentru că formele tipice au fost mai mult întrebuinţate, şi tocmai în forma lor uscată, în forma teoretică.

Fiecare dintre noi întrebuinţăm forme logice, dar noi, astăzi, şi grecii, înainte de scolastică, erau mai liberi, nu umblau după tipic; tipicul nu înseamnează pentru noi nimic. Ei bine, scolasticul înseamnează precumpănirea tipicului — din punctul de vedere al istoriei logice şi nu din punctul de vedere al formelor de cultură.

Dar, dacă admitem această definiţie, atunci spiritul scolastic este oriental, pentru că este stăpînit tocmai de tipic. Iar viaţa noastră religioasă, în care tipicul îşi are însemnătate, nu este o operă abnormă, sortită să dispară. Elementul formal, din punctul de vedere al cercetărilor noastre, nu defineşte scolastica; şi n-o defineşte pentru că, cel puţin în prima perioadă, în cea mai mare parte a scolasticii, nu elementul strict formal a interesat preocupările logice: adică nu exista o atît de mare preocupare a scolasticii de problematica logică, încît oamenii să-şi fi dat seama că problema adevărului cade în afară de preocupările logicii.

Aceasta nu exista, şi probă că nu exista este că demonstraţiile de realitate care se făceau atunci se făceau, toate, în virtutea mecanismului logic, în virtutea mecanismului silogistic al gîndirii noastre. Pentru ei, era suficient să poţi pune într-o formă silogistică o afirmaţie, pentru ca acea afirmaţie să fie şi adevărată. Există, prin urmare, o confuzie, în scolastică, între valabilitatea înşiruirii raţionamentelor din punct de vedere logic şi valabilitatea de adevăr în raport cu realitatea; prin urmare, a concluziilor căpătate prin această înşiruire de raţionamente.

Numai identificarea rezultatului unui raţionament logic cu adevărul ca atare a făcut posibilă dezvoltarea scolasticii. Şi se poate ca noi să descoperim, în înfăţişarea gîndirii din vremea aceasta, o precumpănire a caracterului logic. Dar precumpănirea elementului formal are la bază tocmai ignorarea caracterului strict formal al logicii. Dacă gînditorii aceştia şi-ar fi dat seama că înşiruirea valabilă a raţionamentelor nu însemnează numaidecît căpătarea adevărului, este probabil că ar fi căutat o altă metodă de gîndire. Ei bine, ei erau convinşi de caracterul realist al raţionamentelor logice, de adevărul pe care îl închideau raţionamentele logice, şi numai pe baza acestei convingeri s-a dezvoltat caracterul formal al scolasticii.

3. Vasăzică, rezultatele formaliste ale scolasticii au la bază o convingere nu formalistă, ci realistă, un caracter realist pe care-l luau cercetările logice. Adevărata problemă formală nu s-a pus în scolastică decît mai tîrziu, către sfîrşitul ei, adică în momentul în care a început să aibă valabilitate — dar nu o valabilitate de discuţie, ci o valabilitate de *Weltanschauung*[27] — nominalismul; pentru că nominalismul apare tîrziu.

Nominalismul, însemnînd o precumpănire a cuvîntului, a vorbei, în consideraţiile noastre de gîndire, o precumpănire a semnului, neglijează propriu-zis aspectul metafizic al preocupărilor noastre. În momentul în care devii nominalist, ceea ce este în realitate cade pe planul al doilea — între altele, din motivul că cunoaşterea a ceea ce este în realitate devine mai grea sau, pentru unele cazuri, imposibilă. Nominalismul propriu-zis închide o poartă înspre realitatea ontologică, înspre metafizică, şi, închizînd această poartă, mărgineşte consideraţiile noastre în elementul pur şi simplu al gîndirii; dar, mărginind consideraţiile noastre în acest element al gîndirii, începe să neglijeze problema de gnoseologie a raportului dintre gîndire şi realitatea propriu-zisă. Nominalismul sfîrşeşte deci, în fapt, prin a exclude problema realităţii şi problema adevărului din speculaţiile filozofice, şi dă, pe această cale, o importanţă deosebită elementului formal. Aţi văzut că pretutindeni, în gîndirea greacă, ceea ce împiedica dezvoltarea logicii formale, în toate tendinţele ei, a fost tendinţa metafizicii greceşti de a des-

coperi, în spatele raţionamentului şi al cuvîntului, realitatea însăşi. În momentul în care această descoperire a realităţii devine mai grea sau chiar imposibilă, în acest moment îi este mai uşor logicii să devină logică formală, logică pură.

Prin urmare, scolastica, după părerea mea, nu adaugă nimic nou sau caracteristic faţă de ceea ce realizase cugetarea greacă. Cred că scolastica înseamnă precumpănirea tipicului, fără îndoială, şi tocmai de aceea nu cred că reprezintă o mişcare de origine apuseană, şi nu cred iarăşi că scolastic înseamnă logică formală; dar cred că, în legătură cu noua mişcare gnoseologică a nominalismului, către sfîrşitul acestei perioade a scolasticii, începe să se desprindă o preocupare strict formală în logică.

Că efortul înspre strict formal poate fi, structural, concomitent cu apariţia nominalismului, aceasta se mai vede şi din faptul că maximumul de formalism, în logica greacă, este tocmai în perioada stoică, fiind şi ea, dintr-un anumit punct de vedere, tot nominalistă.

Deci, după cum logica metafizică, adică cea care cuprinde şi în ea problema realităţii, este concomitentă cu realismul, tot astfel logica formală este concomitentă cu nominalismul. Dacă se poate vorbi de un formalism al scolasticii, acest formalism nu este al scolasticii ca atare, ci al aceleia care la sfîrşit a devenit nominalistă. Să nu facem, prin urmare, confuzie între formalism şi scolastică, ci să stabilim că concomitenţa sau concordanţa stă între nominalism şi formalism, nu între scolastică şi formalism. Scolastica este precumpănirea tipicului, dar această precumpănire a tipicului nu prejudecă propriu-zis asupra soluţiilor metafizice şi gnoseologice, pentru că precumpănirea tipicului este numai în domeniul instrumentelor de lucru, nu în domeniul soluţiilor problemelor. Adică, la un anumit moment, gîndirea omenească a crezut că poate să întrebuinţeze mai multe forme de gîndire, nu în ceea ce au ele viu, ci în ceea ce au schematizat. Din acest punct de vedere, trebuie să spunem că şi Spinoza este scolastic, pentru că şi el are tendinţa de a pune în silogism raţionamentele.

Şi noi facem raţionamente silogistice în fiecare moment, dar aceste raţionamente nu iau forma uscat silogistică. Ei bine,

în scolastică ele luau această formă schematică, silogistică; dar nu înseamnează că scolastica are, de fapt, un caracter formalist. Eu pot să spun: închide fereastra. Aceasta e o judecată care nu dă decît rezultatul unui raționament pe care-l poate face oricine: dacă este fereastra deschisă, pătrunde zgomotul din afară; aci noi vorbim; cînd vorbim, trebuie să ne auzim; dacă intervine vreun zgomot, atunci nu ne auzim; fiind fereastra închisă, zgomotul nu mai pătrunde, deci: închide fereastra. Ei bine, noi nu vorbim în silogisme. Facem silogisme, dar, în felul cum le exprimăm noi, sînt întotdeauna prescurtate. Scolasticii nu întrebuințau silogisme prescurtate, ci le spuneau în fața oricăruia cînd vorbeau; nu doar că gîndeau astfel, ci se exprimau astfel. Deci nu era preocuparea de elementul formal — aceasta nu înseamnează preocuparea formalistă a unei epoci —, ci întrebuințarea expresă a tipicului.

Acum, şi această întrebuinţare a tipicului are o semnificaţie. E greşit să se afirme că Evul Mediu este o perioadă de întuneric; pentru că Evul Mediu este o epocă de adîncă viaţă spirituală. Apoi, este adevărat că Evul Mediu este o perioadă în care au fost valabile foarte mult şcolile. (Şcoala este un lucru foarte bun şi un lucru foarte rău: foarte bun pentru cei care n-o iau în serios şi lucru foarte prost pentru cei care o iau în serios. Şcoala este o nenorocire prin care trebuie să trecem întotdeauna; important este să n-o luăm în serios.) Evul Mediu a fost evul şcolilor: spiritul omenesc păstrează, în această vreme, tara şcolii. Şcoala este regula învăţată pe dinafară. Aşa se făcea înainte, la noi, cu cartea *Gradus ad Parnassum*, după care se învăţau regulile de versificaţie şi ţi se cerea să faci poezii[28]. În Evul Mediu, şcoala a teoretizat spiritele. În literatura Evului Mediu este mult aur, dar trebuie căutat, căci se ascunde sub acest tipic, sub aceste reguli ale şcolii. Dar aceasta nu înseamnează deloc că scolastica este formalistă, că reprezintă un summum de formalism, ci înseamnează precumpănirea incidentală a unei metode de lucru şi de expunere.

4. Precumpănirea aceasta a tipicului nu este revelatoare nici pentru conţinutul de adevăruri noi ale acestui timp, şi nici pentru structura timpului ca atare; atunci scolastica se încadrează

în chip armonic în cadrele lumii vechi, adică, cu scolastica se termină în adevăr o perioadă.

Din punctul de vedere al formelor de cultură, fără îndoială că scolastica este un moment armonic, în dezvoltarea cugetării logice, în lumea veche. Din punctul de vedere însă al cugetării logice ca atare, este o excrescenţă căreia nu-i prea găsim locul. Adică, din momentul în care au apărut teoriile logice ale stoicilor şi pînă în momentul în care logica ia o nouă înfăţişare, cum s-a întîmplat în Renaştere, speculaţia logică se defineşte, nu mai găseşte noi poziţii, nu mai găseşte noi mijloace de orientare şi noi perspective asupra realităţii.

Nu aveam să spun prea multe lucruri despre logica scolasticii, pentru motivul pe care l-am expus, ci aveam să spun mai mult despre pretenţia scolasticii în materie de logică. Ţin însă să stabilesc că, cu scolastica, sfîrşim, în adevăr, o perioadă în care logica s-a constituit în chip perfect, în care, adică, toate problemele logicii au fost puse, în care canavaua, cadrele acestei ştiinţe au fost completate, în care însă toate soluţiile sînt în funcţie de viziunea Antichităţii.

Scolastică sau socratism, formalism stoic sau realism platonician, toată speculaţia logică de la sofişti şi pînă la primele luciri ale Renaşterii, cînd se începe a doua perioadă, toate aceste preocupări logice stau sub egida unei valorificări substanţialiste a realităţii.

Prin urmare, această primă perioadă din istoria logicii se poate caracteriza ca o perioadă de judecăţi predicative şi este condiţionată, în resorturile ei intime, de o viziune substanţialistă a realităţii ultime. Dacă urmează un moment în care scolastica a fost lichidată, aceasta o vom vedea cu începere din lecţia viitoare.

XIII

NOUA ORIENTARE SPIRITUALĂ A RENAŞTERII

1. Caracteristicile Renaşterii: antropocentrism subiectivist. 2. Originile lui istorice. 3. Practicism. 4. Antropocentrismul anonim al creştinismului. 5. Personalismul modern. 6. Logica Renaşterii: judecata, element central în mecanismul logic. Faptul, obiect de constatare prin judecată. 7. Caracterul inventiv al logicii moderne.

1. Cu consideraţiile noastre în legătură cu scolastica, am încheiat, după împărţirea pe care am făcut-o în istoria filozofiei şi în istoria logicii, prima perioadă a gîndirii europene. Poate că ar fi potrivit să facem cîteva consideraţii generale, desprinzînd liniile caracteristice şi definitorii ale acestei prime perioade. Impresia mea este că asemenea consideraţii se fac mai convenabil prin comparaţie, şi de aceea vom trece astăzi la cea de a doua perioadă, care începe cu Renaşterea.

Ceea ce caracterizează, în genere, perioada aceasta, cu care începe propriu-zis noua istorie a spiritului omenesc, este, în primul rînd, un fel de orientare a tuturor preocupărilor înspre om, orientare care nu se leagă numai cu interesul problemelor strict omeneşti, ci se leagă, oarecum cosmologic, aş zice, cu întregul fel de înţelegere a existenţei. Adică, de unde în epoca veche Dumnezeu este, cosmologic, centrul existenţei, punctul de plecare a tot ceea ce este, de aci înainte omul devine acest centru. Iar această alunecare de la Dumnezeu la om, cu aşezarea omului în centrul preocupărilor şi în centrul existenţei, se face şi cu schimbarea generală a problemelor. Epoca veche era preocupată mai mult de existenţă; în epoca veche, era precumpănitor interesul ontologic, şi, ca atare, este evident ca în centrul preocupărilor să se plaseze problema existenţei. Epoca a doua nu este caracterizată prin interesul ontologic al existenţei, ci prin interesul mai degrabă epistemologic al înţele-

gerii; de aceea poate fi aşezat omul în centrul preocupărilor şi în centrul noului mecanism al cosmosului.

Vasăzică, dacă, în adevăr, ne-am fi preocupat de tot ceea ce există, de tot felul de principii în baza cărora se întîmplă lucrurile aşa cum se întîmplă, ar fi fost greu să-l aşezăm pe om în centrul preocupărilor noastre, pentru simplul motiv că omul nu poate fi luat ca origine a existenţei. Cu deplasarea de la Dumnezeu la om, se face şi o transformare în cadrul general al problematicii. Putem spune că aceste două schimbări sînt concomitente. Evident că trecerea omului pe primul plan al interesului înseamnă o subiectivizare a universului, considerarea universului nu în ceea ce este el, ci în felul în care el se leagă cu existenţa noastră individuală. Noua istorie spirituală a omenirii este antropocentristă; dar nu un antropocentrism în înţelesul existenţei, ci un antropocentrism în felul în care se grupează problemele spiritului omenesc. De obicei, se construieşte o opoziţie: teocentrism şi antropocentrism. Nu este întemeiată această opoziţie, pentru că este lipsită de omogenitate: altele sînt problemele la care se raportează antropocentrismul şi altele sînt cele la care se raportează teocentrismul. Nu este mai puţin adevărat că, din punctul de vedere al evoluţiei spiritului în genere, evoluţie care închide o deplasare a problemelor şi transformarea cadrelor generale, este necesar şi este interesant să deosebim, ca notă distinctivă a antropocentrismului, şi o nouă spiritualitate.

Subiectivizarea, care stă la baza acestei noi orientări a interesului teoretic al omenirii faţă de existenţă, nu este însă un fapt nou. Aceasta poate să vă înlesnească d-voastre înţelegerea aşa-numitelor perioade istorice. Se spune că perioada Renaşterii este o perioadă nouă faţă de tot ceea ce fusese pînă la ea. Totuşi, elementele constitutive ale Renaşterii, care sînt dătătoare de seamă pentru noua perioadă, nu sînt apariţii noi, ci sînt elemente care au preexistat acestei perioade, adică au existat totdeauna în patrimoniul spiritualităţii omeneşti; numai că — şi aceasta este revelator — accentul fundamental al interesului cădea, într-o epocă, pe anumite elemente şi, în altă epocă, pe alte elemente. Toate elementele sînt coexistente, totul există

de la început pînă la sfîrşit; spiritualitatea umană nu inventează probleme şi nu inventează atitudini, căci ele sînt de la început într-un depozit general. Ceea ce caracterizează deci o epocă este elementul pe care cade accentul fundamental.

Ei bine, subiectivismul la care se reduce, în ultima analiză, concepţia antropocentrică în general, acest subiectivism nu este o apariţie nouă. El a existat, ca tendinţă, şi înainte, numai că a apărut, în dezvoltarea sa, printre alte elemente, care erau mai interesante în epoca anterioară. Ştiţi că spiritualitatea omenească, de la începuturile gîndirii greceşti pînă la sfîrşitul scolasticii, a fost canalizată, oarecum, încetul cu încetul, înspre gîndirea creştină, gîndire creştină care în Apus, adică acolo unde descoperim noi începuturile Renaşterii, a căpătat un element de consistenţă prin romanism. Ideea de stat romană şi ideea de lege sînt elemente hotărîtoare în concepţia asupra existenţei. În Apus, această idee de stat roman a dus la precumpănirea unei forme de viaţă supraindividuale, formă generală în care viaţa individuală se desfăşoară, fără îndoială, după criteriile ei proprii, dar fără a putea depăşi, în vreo direcţie, cadrele formale generale, cadrele legii. Precumpănire deci a generalului asupra particularului sau oprimare a individualului în această epocă; dar particularul sau individualul există.

2. Noi spunem în genere, cînd vorbim de noua spiritualitate, că părinte al filozofiei moderne este Descartes. De ce este Descartes părintele filozofiei moderne? Pentru un motiv foarte simplu: pentru că a spus „cuget, deci sînt", şi aceasta înseamnează că nu există nimic altceva, ca primă dată a activităţii mele umane, decît faptul intuiţiei mele lăuntrice. Primul fapt precis, pozitiv, care se oferă speculaţiei mele în genere, sau prima treaptă pe care o păşesc eu, în operaţia mea de înţelegere, este existenţa mea personală, dedusă nu de la actul trăirii acestei existenţe, ci de la actul trăirii activităţii mele cugetătoare. Aşa fiind, evident că totul porneşte de la mine. Mai este şi Dumnezeu, dar, pe acest Dumnezeu, cartesienii nu-l consideră ca Dumnezeu, decît tot pentru că-l găsesc în faptul intuiţiei lăuntrice. Deci, nu numai că nu deduc existenţa mea din exis-

tenţa lui Dumnezeu, dar iau cunoştinţă de existenţa lui Dumnezeu prin existenţa mea.

Dar aceasta nu este o teorie modernă. Este o teorie foarte veche, şi aşa de veche, încît o găsim tocmai la Augustin, care, precum ştiţi, este un părinte al bisericii şi este, în acelaşi timp, fondatorul juridic al catolicismului. Nu există doctrină mai destrămătoare, pentru disciplina catolică, decît individualismul Renaşterii, cu subiectivismul cartesian. Şi totuşi acest subiectivism cartesian îl descoperim în Augustin, adică tocmai la părintele catolicismului. Explicaţia istorică a acestui fapt se poate găsi. Se poate constata, de pildă, că Augustin era un african, jumătate barbar, jumătate roman, un om frămîntat de pasiuni puternice, cu o viaţă interioară foarte bogată, în care se zbăteau tot felul de influenţe. Vă închipuiţi cîte curente de cultură îşi disputau locul în Africa de Nord, acum 1 500 de ani. În mediul acesta a trăit Augustin, care era, prin urmare, un hibrid. S-ar putea spune că această concrescenţă a catolicismului, subiectivismul lui Augustin, nu este de origine catolică, ci de influenţă străină, fiind o realitate abnormă în cadrele generale ale catolicismului. Dar se poate şi nu se poate spune; pentru că, de pildă, tot aşa de subiectivistă ca atitudinea lui Augustin este şi atitudinea anumitor ordine de călugări cerşetori, în catolicism. Este cazul Sfîntului Francisc din Assisi, care a fost, în interiorul bisericii catolice, un fel de corp neasimilabil. Activitatea lui aprinsă a început liric, şi nu se ştia ce să se facă cu el. Pînă la sfîrşit însă, i s-a zis că este al bisericii, a fost făcut sfînt şi îngropat, fireşte, cam pe sub mînă, pentru că nu există nici un fel de legătură între subiectivismul franciscan şi doctrina catolică propriu-zisă.

Vreau să spun că curentele acestea subiective, care apăreau în biserica de Apus şi care nu erau izolate, nu se pot pune pe socoteala unor influenţe alogene, cum s-ar putea spune despre Augustin. Elementul subiectiv a preexistat Renaşterii, şi a preexistat în chip activ. În epoca Renaşterii însă, el a devenit precumpănitor (iar aceasta însemnează Renaştere). Sau: am avut Renaşterea, cînd a devenit precumpănitor elementul subiectiv. Cele două fapte sînt reversibile: nu se poate spune că precum-

pănirea elementului subiectiv a provocat Renaşterea, nici că venirea Renaşterii a provocat accentuarea elementului subiectiv. Ci trebuie să se spună că precumpănirea elementului subiectiv este Renaşterea.

3. Cînd elementul subiectiv a devenit, aşadar, precumpănitor, în viaţa în genere a omenirii totul pleca de la subiect, totul se orienta spre subiect. Dar ceea ce este caracteristic subiectului, în primul rînd, este seria de raporturi sub care se înglobează el. Subiect înseamnă suport pentru ceva. Acest ceva este, în marea majoritate a cazurilor, de aceeaşi natură cu obiectele care i-au servit drept suport. Prin urmare, din empiricitatea subiectului se deduce interesul noii epoci pentru empiricitate în genere. Subiectul este o realitate de experienţă. Tot aşa, realitate de experienţă este tot ceea ce se raportează sau trebuie să fie raportat la subiect. Deci, cu transpunerea interesului de la general la particular sau individual, de la Dumnezeu la om, de la obiectiv la subiectiv, cu această transpunere creşte şi interesul pentru realitatea imediată, pentru empirie, pentru practic. Acestea sînt cele două caracteristici fundamentale pentru Renaştere: interesul pentru om şi interesul pentru practic; iar interesul pentru om şi interesul pentru practic, sau coroborarea acestor două interese, dau o determinantă pentru primul din ele, adică pentru om.

4. Dar „om" poate să însemneze o mulţime de lucruri. Preocuparea de om exista şi înainte de Renaştere. Toată această epocă, de la venirea lui Cristos, a fost interesată la problema mîntuirii. Problema mîntuirii este o problemă antropologică, ceea ce înseamnă că a existat un interes foarte viu pentru om în această epocă. Atunci întru cît se deosebeşte lumea veche de noua spiritualitate?

Omul vechi era omul anonim; omul vechi era omul în genere, nu doar ca omul abstract al ştiinţei, al sociologiei de mai tîrziu, ci un om concret, însă către care te îndreptai cu un interes general. Totul se petrece, în creştinism, pentru om, şi anume pentru omul concret. Dar pentru omul anonim. Nu există, după cum ştiţi, în creştinism, nici un fel de sentiment special care

ne leagă de Vasile, de Ion, de Maria sau de altcineva; nu există acest interes personal special. Toţi indivizii există în concret, dar nu au pentru noi nici un semn distinctiv. Atitudinea noastră faţă de semenii noştri este o atitudine de perfectă egalitate. Aceasta însemnează că exista omul concret înainte de Renaştere, în epoca aceasta creştină, dar nu exista omul care să poarte un nume; exista omul concret, nu în calitate de subiect concret, ci în calitate de om viu. Omul dinaintea Renaşterii trăia, el era însă anonim. De aceea, şi sentimentele de caritate creştină, care n-au rostul pe care li-l acordă catolicismul şi protestantismul, nu ţin seamă niciodată de obiectele individuale către care se îndreaptă. Iubirea noastră creştină este aceeaşi dacă se îndreaptă către un frate sau un străin, un om frumos sau unul urît, către unul sănătos sau altul bolnav. Există o bucurie a îmbrăţişării, în creştinism, dar această bucurie a îmbrăţişării este aceeaşi dacă are ca obiect un exemplar minunat de frumuseţe omenească sau un lepros. Vasăzică, în adevăr exista interesul pentru omul concret în epoca aceasta, dar el era lipsit de notă personală: un sentiment personal nu e în această echilibrare sau în această gospodărire a existenţelor umane.

5. Nu se întîmplă aşa în Renaştere. Renaşterea este prin excelenţă epoca personalismului. Interesul pentru concret ia formă personală, pentru că omul este interesat întîi de el însuşi, aşa cum este el, cu toate tendinţele lui, cu toate necesităţile lui, cu toate caracteristicile lui, şi apoi pentru că acest sentiment al persoanei umple tot universul, toată existenţa. Mai este încă ceva caracteristic în acest om al Renaşterii. Este anume opoziţia dintre eu şi ceilalţi semeni ai mei. Creştinismul nu cunoştea această opoziţie. Tendinţa fundamentală a creştinismului a fost întotdeauna şi este anihilarea personalităţii proprii, ştergerea persoanei proprii şi înşiruirea ei în rîndul celorlalţi oameni existenţi. „Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi" nu însemnează un act pozitiv de dragoste pentru aproapele tău, ci însemnează un act negativ faţă de aproapele tău. Nu eşti cu nimic mai mult decît aproapele tău, nu-ţi acorzi mai multă importanţă decît aproapelui tău, durerea sau plăcerea ta este tot atît de importantă ca plăcerea sau durerea aproapelui tău. Deci plăcerea şi durerea nu se distingeau, înainte de Renaştere,

după sentimentul propriu, iar sentimentul persoanei trebuia să fie anulat.

Ce însemnează toată practica iezuită? Ce însemnează această practică a umilinţei? Însemnează anularea coeficientului personal. Renaşterea nu vrea să mai recunoască lucrul acesta. Pentru Renaştere, oamenii ceilalţi sînt toţi egali, dar egali prin opoziţie cu mine însumi. Sînt şi ei toţi de o parte, iar eu singur de partea cealaltă. Există deci o dualitate nouă în Renaştere: eu şi semenii mei. Creştinismul spunea că eu sînt semenul meu însumi, eu şi semenul meu nu sîntem deosebiţi întru nimic; Renaşterea spune că eu, fiind eu, sînt deosebit de toţi ceilalţi. Aşa se explică faptul că, în epoca Renaşterii, fiecare om se simţea mai tare, în virtutea meritelor sale personale, în virtutea calităţilor sale proprii, şi fiecare om simţea nevoia să se ducă la un pictor şi să-i spună să-i facă „portretul". Epoca Renaşterii însemnează epoca portretelor. Înainte de Renaştere, din punct de vedere omenesc exista tipicul, iar acum, după Renaştere, nu există tipicul, ci conceptualul pentru ceilalţi şi personalul pentru mine. Toţi oamenii ceilalţi sînt concepte, realitatea vie sînt eu însumi. În catolicism, lucrul acesta nu era cunoscut; de aceea, arta creştină de dinainte de Renaştere merge întotdeauna la tipizare, nu la individualizare, iar arta Renaşterii ignorează tipicul şi devine personală. Madona lui Rafael nu este o madonă oarecare, ci este o fată frumoasă, pe care el a iubit-o, a pus-o pe pînză şi despre care a zis; „aceasta este Maica Domnului". Înainte de Renaştere, omul cerea pictorului să-i facă un chip frumos, pe cînd în Renaştere cerea portretul său, pentru că el era şi frumos, şi deştept, şi bun; el era de toate.

Aceasta însemnează Renaşterea: introducerea elementului personal. Deci, ca să caracterizăm Renaşterea, avem, deocamdată, trei elemente: 1) trecerea accentului fundamental de pe obiectiv pe subiectiv, de pe Dumnezeu pe individ; 2) răsfrîngerea sau transformarea interesului, din metafizic, în interes practic, de mînuire: interes ştiinţific; 3) colorarea personală a omului. Antropocentrismul, personalismul şi practicismul (utilitarismul), acestea sînt caracteristicile noii epoci a Renaşterii.

6. Cum se comportă, faţă de noua epocă, logica din această vreme? Logica, după cum v-am spus de atîtea ori, este un lucru, consideraţiile logice sînt alt lucru. Tratatele de logică din epoca Renaşterii mai că nu se deosebesc de cele de dinaintea lor, adică din scolastică, pentru că în vremea Renaşterii nu se prea cunosc tratate de logică practică. Circulă tot vechile tratate de logică scolastică, ca al lui Pomponazzi[29] etc., ca şi mai tîrziu, de altfel. *Logica de la Port-Royal*, în înfăţişarea ei, aproape că nu se deosebeşte de vechile tratate de logică; şi notaţi că această *Logică de la Port-Royal* vine tîrziu, după încheierea Renaşterii.

Consideraţiile izolate asupra logicii însă sînt altele: acestea se apropie mai mult de diferenţierea spirituală a Renaşterii, faţă de epoca veche, care se încheia cu scolastica; iar mecanismul propriu al gîndirii omeneşti este categoric nou. Numai că pe noi nu ne interesează mecanismul propriu al gîndirii omeneşti, ci ne interesează teoria logică asupra acestui mecanism propriu al gîndirii omeneşti. Ce se poate spune despre acest mecanism?

Eu nu vreau să mă opresc nici la gîndirea umană, nici la primele formulări logice, în legătură cu gîndirea omenească, din vremea Renaşterii. Vreau să merg de-a dreptul la un tratat care sintetizează, la un moment dat, toată gîndirea asupra logicii. Acest tratat este, după cum ştiţi, mult mai tîrziu decît Renaşterea şi se cheamă *Novum Organum*, al lui Bacon.

Bacon nu este marele reformator al logicii, ci marele ei edificator, în acelaşi fel şi mai puţin decît a fost Aristotel pentru lumea veche. Adică, gîndirea logică progresase, de la începuturile Renaşterii pînă la el, în chip simţitor, iar, cînd a venit el, a găsit un material pe care l-a adunat, l-a sistematizat şi l-a înfăţişat în formă. Care este structura acestui *opus*, în care se rezumă, în adevăr, toată gîndirea logică de la Renaştere şi pînă atunci? D-voastre ştiţi că această logică baconiană are patru capitole mai mari: *invenţia, constatarea, memoria* şi *elocuţiunea*. Dintr-o dată vedeţi că memoria şi elocuţiunea nu sînt capitole care intră în preocupările noastre, ci în cadrele gramaticii; rămîn celelalte două capitole interesante: constatarea şi invenţia.

Epoca veche cugeta, epoca nouă constată; aceasta însemnează că epoca veche mergea înspre esenţa lucrurilor, epoca nouă merge înspre fapt. Interesul noii spiritualităţi este faptul, aşa cum cade în experienţa individului; nu mai merge, prin urmare, la esenţe, la ceea ce este sub această realitate. Ceea ce este sub realitate nu mă interesează: pe mine mă interesează faptul. Eu nu judec, eu nu desfac ca să văd ce este înăuntru, ci constat, pur şi simplu, faptul caracteristic, iar mecanismul de constatare este judecata. Vedeţi, unul din elementele constitutive ale logicii este, pentru Francis Bacon, judecata, nu conceptul, cum e la cei vechi: Socrate, Platon, Aristotel. Elementul constitutiv al operaţiei mele de înţelegere, al activităţii mele spirituale, este judecata. Eu nu vreau să cercetez întru cît este îndreptăţit Bacon să facă afirmarea aceasta sau nu, întru cît poate să lege faptul cu judecata, ci constat numai că, atunci cînd Bacon vrea să precizeze care sînt marile încrengături ale problematicii logice, el pune constatarea şi vorbeşte de judecată. Judecata nu mai este, ca înainte, un fel de raport, un fel de legătură între concepte, nu mai face parte din procesul dialectic. Dialectica nu mai există ca atare, ci există numai faptul pe care-l constat cu ajutorul judecăţii. Lucru fundamental nou, care într-adevăr defineşte o nouă logică.

Şi acum, cu ajutorul minţii, eu pot să merg mai departe, pentru că, în definitiv, judecata constată, dar constatările acestea sînt pentru mine materialul asupra căruia mintea mea lucrează. Eu, omul, sînt centrul dinamic al realităţii, şi deci ceea ce este vine din mine. Eu primesc materialul, îl transform şi dau fabricatul afară, spune Bacon. În cealaltă parte a logicii, el pune inducţia. Inducţia este operaţia prin care eu inventez. Partea cea mai însemnată a logicii este invenţia. Eu constat prin judecată, dar mintea mea prelucrează constatările judecăţii şi inventează. Iarăşi fapt caracteristic: lumea veche nu inventa nimic. Lumea veche avea o judecată care era menită să constate, dar această lume veche, cu ajutorul judecăţii, nu voia să inventeze nimic. Cu ajutorul judecăţii, lumea veche vroia numai să pătrundă în realitate şi să constate ceea ce este înăuntru. *Lumea veche despica pentru ca să constate; lumea nouă constată, la început, pentru ca să construiască, pe urmă.*

7. Iată, prin urmare, că ceea ce deosebeşte noua logică este un caracter demiurgic, un caracter creator, inventiv, constructiv. Acesta este rostul inducţiei, în noua logică baconiană, formulată în chip perfect valabil de către Galileo Galilei. Toată epoca Renaşterii, deci dinainte de Bacon, este plină de tratate de invenţii. Toată lumea inventa, căuta în logică posibilităţi de invenţie. Pascal însuşi este autorul unei maşini. Tot aşa, Raymundus Lullus în „arta combinatorie"; aceeaşi problemă de invenţie se va pune şi la Leibniz. Toată lumea voia să găsească o formulă practică, cu ajutorul căreia să inventeze în ordinea logicii. Logica devenea, prin urmare, un fel de artă de a inventa, un fel de artă de a descoperi adevărurile şi de a crea adevărurile, un univers al gîndirii suprapus universului judecăţii, universului constatării. Constatarea prin judecăţi porneşte de la faptul individual, iar întrebuinţarea judecăţii în scopul de a inventa îşi are originea în caracterul dinamic al noii logici. Logica trebuie să invente, trebuie să-mi dea mie un instrument de stăpînire a realităţilor.

Vasăzică, cele trei caracteristici pe care le-am găsit în Renaştere, în general, antropocentrismul, practicismul şi personalismul, îşi au corespondentul lor precis în noua logică. *Judecata*, operaţie a minţii omeneşti, devine, în locul conceptului, centrul preocupărilor logice şi instrumentul de cercetare al gîndirii; *faptul* devine obiectul asupra căruia se îndreaptă funcţia de constatare a judecăţii; şi, în sfîrşit, *puterea de invenţie* a minţii omeneşti, facultatea de a construi personal, pe baza unui material dat, pus la dispoziţie de judecată, ca funcţie de constatare a faptelor, sub formă de material brut.

Ce însemnează inducţia şi problemele de amănunt care se subsumează sub structura aceasta generală a logicii Renaşterii vom cerceta în rîndul viitor.

XIV

TENDINŢE MATEMATIZANTE ÎN LOGICA MODERNĂ

1. Matematica, ştiinţă simplă, sigură, obiectivă, perfectă şi definitivă. 2. Matematica, idealul tuturor ştiinţelor. 3. Matematizarea logicii. 4. Unitate matematică şi unitate logică. Confuzia dintre ele a făcut posibilă identificarea logicii cu matematica. 5. Calcul şi invenţie. Confuzia lor a prilejuit matematizarea logicii.

1. Epoca pe care am încercat s-o schiţez înaintea d-voastre, în trăsăturile ei fundamentale, în convorbirea noastră trecută, şi care începe cu Renaşterea, dar nu se opreşte la ea, pentru că Renaşterea nu este decît aurora timpurilor moderne, şi nu formează pentru ea însăşi o perioadă închisă, epoca aceasta trăieşte, toată, sub egida matematicii. Gîndirea omenească este orientată matematic asupra universului şi nu ştie să explice şi să exprime, ceea ce cunoaşte din această lume, într-un limbaj mai precis decît în cel al matematicii. Am putea spune că matematica stăpîneşte totul, nu atît în măsura posibilităţilor ei, cît în măsura nădejdilor pe care omenirea le leagă de acest nou instrument de cunoaştere. Instrumentul era nou numai întru cît căpăta o nouă aplicare. Matematica a existat întotdeauna, în omenire, şi preocupările matematice de asemenea: numai că aceste preocupări aveau, în istoria epocii vechi, cu totul altă orientare decît au astăzi. D-voastre ştiţi că marii matematicieni ai Antichităţii, aproape toţi, sînt înrudiţi sufleteşte cu platonismul. Ei întrebuinţau această metodă pentru descoperirea şi pentru fixarea ultimelor adevăruri posibile; de aceea, propriu-zis, toată matematica se adăpostea în regiunile ezoterice ale Antichităţii.

Matematica nouă este cu totul altceva: este anume un corp de adevăruri clare, simple şi evidente prin ele însele, sau care sînt considerate ca atare cel puţin în punctul lor de plecare.

Deosebirea este deci fundamentală. Matematică nu aveau voie să facă, în vremea veche, decît cei iniţiaţi; în vremea nouă, tot ceea ce avea să fie mai puţin de iniţiat erau matematicile, aşa cum sînt ele, şi anume reduse la ultimele elemente, inteligibile nu numai pentru iniţiaţi, ci pentru toată lumea. Ceea ce aducea, prin urmare, matematica în conştiinţa modernă era un caracter de certitudine şi de simplitate. Matematica era excluziunea misterului. Că, în vremea veche, de această activitate spirituală se legau anumite mistere şi că, în vremea aceasta chiar, a existat o mistică a numerelor, în practica cabalistică sau în practica tuturor ocultiştilor de la începutul Renaşterii, este iarăşi adevărat; dar matematica, aşa cum intră în conştiinţa lumii moderne, cea către care se îndreptau cu toţii, nu mai era acea matematică ezoterică, ci, dimpotrivă, cunoştinţa sigură şi cunoştinţa simplă. Acesta era primul caracter împărtăşit de toţi: cunoştinţa sigură şi simplă.

Matematica avea şi alt caracter: cunoştinţa sigură şi simplă, desprinsă de posibilităţile de greşeală ale subiectului cunoscător. În primul fel, matematica era sigură, în al doilea fel — eminamente obiectivă. Pe de altă parte, ea se impunea cugetării moderne, pentru noua dorinţă de a cunoaşte a omenirii, şi se impunea prin repeziciunea procesului gîndirii omeneşti lucrînd cu ajutorul ei. Iată atîtea avantaje sub a căror formă se prezintă matematica spiritului modern. Prin urmare, cunoştinţă certă şi obiectivă: cunoştinţă care nu se mai poate schimba.

Acum, vedeţi, certitudine însemnează, de fapt, ceva obiectiv; obiectivitate însemnează ceva valabil pentru toată lumea. Nici unul din aceste calificative, cert şi obiectiv, nu închide, propriu-zis, în el o afirmaţie asupra valorii cunoştinţei noastre, în raport cu ceea ce ea reprezintă, pentru că eu pot să am certitudine faţă de o cunoştinţă a mea, se poate ca această cunoştinţă a mea să fie valabilă pentru toată lumea, şi totuşi nu este exclus, principial, ca această cunoştinţă certă şi obiectivă să nu reprezinte nimic din realitate. Eu, de pildă, am cunoştinţa certă că acest obiect se cheamă masă. Această cunoştinţă certă este şi obiectivă, pentru că noi, toată lumea, numim acest obiect masă. Dar ce însemnează masă în ea însăşi şi în ce ra-

port stă numele de masă, pe care-l poartă obiectul acesta, cu obiectul însuşi, în legătură cu aceasta nu ne afirmă nimic cunoştinţa noastră certă şi obiectivă. Şi, cu toate acestea, spiritul omenesc alunecă întotdeauna asupra problemelor fundamentale, mai ales cînd ele sînt dificile. Din faptul că această cunoştinţă este certă şi obiectivă, din acest fapt se deduce o valoare de cunoaştere a ei. Adică, dacă noi nu ne înţelegem cînd facem afirmaţii discursive asupra realităţii, ne înţelegem însă întotdeauna cînd facem afirmaţii matematice asupra acestei realităţi. Valoarea afirmaţiilor noastre discursive asupra realităţii variază în timp; valoarea afirmaţiilor noastre matematice asupra realităţii nu variază în timp: deci cunoştinţa matematică este preferabilă cunoştinţei discursive.

2. Toate aceste afirmaţii sînt adevărate, afară de una: că afirmaţiile de natură matematică asupra realităţii nu evoluează în timp. Aceasta nu este exact. Există aceeaşi posibilitate de evoluţie a teoriilor, în matematică, cum există în orice domeniu de cercetare ştiinţifică şi filozofică; adică, matematica este pasibilă de teorii, în acelaşi fel în care teorii face orice ştiinţă mai puţin sigură şi mai puţin obiectivă decît matematica. Asemenea lucruri nu puteau şti, pe vremea aceea, închinătorii matematicii, pentru simplul motiv că această nouă ştiinţă la modă — care avea alt coeficient de clarificare — încă nu ajunsese pînă la ultimele ei încheieturi. Însă afirmaţiile asupra cunoştinţei matematice sînt valabile. Ceea ce nu este valabil este, cum vă atrăgeam atenţia, valoarea de cunoaştere efectivă a realităţii, a acestui instrument de gîndire matematică. Peste problema aceasta a trecut omenirea de atunci şi a instituit principiul, valabil pentru toate raţiunile europene, că o cunoştinţă matematică este una sigură şi obiectivă a realităţii. Tot efortul pe care-l făcea omenirea, pe timpul acela, a fost de a reduce toate ştiinţele la limbajul matematic, efort care a durat de la începutul Renaşterii pînă la începutul veacului al XX-lea, prin urmare cinci sute de ani, în aşa măsură încît, la un moment dat, oricine afirma că atîta adevăr este într-o ştiinţă cîtă matematică este în ea.

De îndată ce prestigiul cunoştinţei matematice era aşa de sus, nu mai încape nici o îndoială că filozofia în genere, şi logica în speţă, trebuiau să cadă în raza de acţiune matematică. Mai întîi de toate, ştiţi că a fost o epocă în care totul era matematică. Spinoza a scris „etică demonstrată după metoda geometrică"[30], iar, cînd a vrut să verifice dacă în adevăr cartesianismul este un sistem valabil, atunci a încercat să pună toate afirmaţiile cartesiene în limbajul matematic, a căutat adică să transpună cartesianismul într-un sistem de teoreme. Iarăşi trebuie să fac observaţia că această atitudine nu este neîntemeiată. Cînd Spinoza spune că face o etică demonstrată matematic, o şi face. Într-adevăr, demonstraţia spinozistă păstrează toate caracterele demonstraţiei matematice. Unde această afirmaţie nu mai are valoare, este acolo unde se caută semnificaţia faptului. Matematica este sigură şi obiectivă; eu am expus etica mea după metoda matematică, *ergo*[31] etica mea este o ştiinţă sigură şi obiectivă. Cum este sigură şi obiectivă matematica, am văzut. Ceea ce ignora lumea era valoarea propriu-zisă a raţionamentului deductiv. De îndată ce elementele din geometria lui Euclid sînt înfăţişate în forma pe care o cunoaştem noi, geometria se construieşte deductiv, printr-un sistem de silogisme. Tot aşa spunea şi Spinoza: etica mea se construieşte deductiv, printr-un sistem de silogisme, deci e imposibil să mă înşel, pentru că am un sistem strict de deducţie şi păstrez toate regulile deducţiei acesteia; *ergo* este exclusă eroarea.

Eroarea se strecoară totuşi întîi în metodă însăşi. A expune deductiv o teorie nu înseamnează a inventa deductiv acea teorie. Prin urmare, procesul de invenţie şi procesul de expunere sînt şi rămîn două fapte fundamental deosebite. Euclid îşi expunea deductiv teoremele lui, el nu construia însă deductiv ştiinţa aceasta; cel mult putem spune că organiza deductiv această ştiinţă, acest sistem de adevăruri fundamentale, pe care le avea la îndemînă graţie unui proces de invenţie. Sistemul său îl transmitea cu ajutorul metodei deductive, dar, pentru instituirea acestor teoreme, trebuia să intervină totdeauna elementul subiectiv, personal, de invenţie.

Iată ce a ignorat toată această epocă, crezînd că poate să fundeze pînă şi o ştiinţă de arme bazată pe metoda matema-

tică: a ignorat că, chiar în edificiul matematicii, nu se poate înainta cu nimic dacă nu intervine şi un element subiectiv, acela al invenţiei, fapt recunocut, între alţii, de Kant — care recurgea însă la construcţia pură şi credea că matematica este o ştiinţă pură de orice imixtiune subiectivă. Pentru că însuşi Kant întemeia posibilitatea ştiinţei matematice pe construcţie, pe facultatea spiritului individual, cum zicem noi, de a construi. Iată faptul care nu trebuie să ne scape, cînd vrem să înţelegem această boală matematizantă, care a străbătut toate încheieturile gîndirii moderne. Invenţia, care este, în adevăr, foarte rapidă în matematici, a furat mintea oamenilor, iar necesitatea de a inventa am explicat-o rîndul trecut. Ea pornea tocmai din noua orientare practică a spiritului omenesc şi din necesitatea de a intra, într-un fel, în stăpînirea realităţii exterioare.

3. Cum s-a transpus în logică această manie matematizantă? Ea s-a transpus în forma cea mai generală, printr-un fel de identificare a logicii cu matematica. Identificarea logicii cu matematica este o problemă conştient pusă şi eminamente modernă. Ea avea să se constituie ca o ştiinţă aparte abia în a doua jumătate a veacului al XIX-lea. Însă nu numai germenii, dar principiile fundamentale ale acestei identificări, dintre logică şi matematică, sînt puse în această epocă, spre sfîrşitul Renaşterii şi începutul lumii noi. Iarăşi trebuie să se observe că, şi în această tendinţă, există anumite puncte care pot fi justificate şi care izvorăsc din nou dintr-o alunecare a spiritului omenesc. Logica era pentru toată lumea o ştiinţă formală. Matematica tindea să devină, la începutul evului modern, tot o ştiinţă formală.

Noi, în genere, spunem că ştiinţele sînt sisteme de adevăruri sau sisteme de afirmaţii asupra realităţii, construite prin crearea unei anumite perspective asupra acestei realităţi. Matematica, întrucît este ştiinţă la fel cu celelalte ştiinţe, trebuie să aibă, şi ea, prin urmare, un material în realitate şi trebuie să privească această realitate sub un anumit unghi de vedere. Logica are un material al său: este gîndirea umană, căreia îi desprinde formele generale. Matematica, pentru noi, are şi ea un material: cantitatea. Matematica este, într-un oarecare fel, realitatea privită sub raportul cantităţii. Însă, prin progresele

gîndirii ei, matematica a ajuns la un moment dat să pună, după vremea lui Cauchy, problema purificării sale de orice element material. Adică, ceea ce este precumpănitor în matematică nu este materialul şi nu sînt proprietăţile acestui material, ci anumite scheme generale. Există o diversitate de obiecte, iar în această diversitate de obiecte eu pot să stabilesc o ordine. Atît pretindeau matematicienii că este necesar pentru constituirea matematicii: noţiunea de obiect, cea de diversitate de obiecte şi noţiunea de ordine; cu aceste trei elemente se constituie matematica, fără să mai fie necesară intervenţia cantităţii.

Dacă, în adevăr, lucrurile stau aşa, atunci nu este surprinzătoare apropierea dintre logică şi matematică, pentru că şi logica este tot o ordine. Există chiar un foarte interesant filozof german, contemporan cu noi (a murit mai anul trecut), Hans Driesch, care numeşte logica teoria sau doctrina ordinii *(Ordnungslehre)*, după cum metafizica o numea *Wirklichkeitslehre*[32]. Atitudinea matematicienilor însă nu pare să fie tocmai aşa de îndreptăţită. Ea spune că există obiecte, că există multiplicitate de obiecte şi că există o ordine în această multiplicitate de obiecte. Ce este cantitatea în toată această afacere? Nu este nimic! Unitatea ce însemnează? Unitatea, spun matematicienii de astăzi, este acelaşi lucru cu ceea ce numeşte logica o unitate, adică însemnează unitate de aprehensiune sau de percepţie; tot ceea ce poate fi prins ca unul în conştiinţă constituie o unitate. Această unitate însă, zic ei, nu are întru nimic contact cu ceea ce ar putea să fie numit cantitate. Unitatea logică şi unitatea matematică sînt unul şi acelaşi lucru. Atunci nu mai vedem unde este deosebirea dintre logică şi matematică.

4. Este aşa, şi nu este aşa. Este aşa pentru logica absolută; nu este aşa pentru logica noastră reală, pentru logica realistă. Logica absolută spune că totul se creează prin teză, antiteză şi sinteză. Logica aceasta spune că există ceva şi există contrariul lui ceva, că toată realitatea se epuizează în A şi non-A, după principiul contradicţiei — ceea ce este adevărat. Ce pretind însă matematicienii, peste această logică? Ei pretind că există o multiplicitate, adică ceea ce se defineşte în raport cu non-A şi ceea ce se numeşte A este pasibil de repetare. Vedeţi,

principiul contradicţiei are un corelativ în principiul identităţii; adică „A nu este non-A" îşi are drept corelativ pe „A este A": un lucru este tot ceea ce este el, sau nu poate să fie ceea ce nu este el. Aceasta însemnează principiul identităţii şi principiul contradicţiei. Dar, de îndată ce „A este A" şi de îndată ce unitatea este unitate, şi *unu* este semnul acestei unităţi, dacă nimic nu există în afară de unitate, dacă aspectul acestei percepţii este şi semnul său de apercepţie, atunci nu mai poate să existe, propriu-zis, nici multiplicitate, pentru că multiplicitatea există acolo unde se poate constitui o deosebire. Unitatea în afară de timp şi de spaţiu nu poate să ducă la nimic; unitatea din afară de timp şi spaţiu rămîne, pur şi simplu, o unitate, nu este pasibilă de multiplicare; şi, în adevăr, este aşa, pentru că, de îndată ce unitatea stă sub legea identităţii, luată ca unitate, în una singură nu pot să fie două. Dacă sînt două, nu mai sînt identice; ca să fie identice, trebuie să nu se poată deosebi, deci să fie acelaşi lucru.

Aşadar, unitatea matematică: unu este identic cu unu, aceasta nu este o identitate logică, ci o identitate de altă natură decît cea logică, pentru că identitatea logică nu este pasibilă de multiplicare: în unu este unu, „este unu" nu poate să fie doi de unu; ca să fie doi de unu, trebuie să se deosebească prin ceva, adică prin poziţie, prin mărime ş.a.m.d. Aceasta însemnează că, dacă se sprijină, în adevăr, pe multiplicitatea obiectelor şi pe ordinea acestei multiplicităţi, ştiinţa matematicii trebuie să aibă un domeniu de existenţă altul decît acela al logicii, pentru simplul motiv că logica depăşeşte timpul şi spaţiul, pe cîtă vreme matematica, avînd de-a face cu două sau mai multe unităţi, nu poate să depăşească timpul şi spaţiul. Cu alte cuvinte, unitatea începe să existe, în diferite exemplare, în momentul în care se repetă, adică se trece în domeniul timpului şi al spaţiului, adică în domeniul în care începe să lucreze principiul individuaţiei. Pentru logică, distincţia aceasta nu este necesară, căci logica depăşeşte timpul şi spaţiul. Matematica nu le poate depăşi, deci domeniul logicii şi domeniul matematicii sînt altele.

Logica nu se poate identifica, prin urmare, cu matematica, chiar dacă, aşa cum afirmă matematicienii, matematica nu lu-

crează cu cantitatea, ci lucrează numai cu conceptul de ordine. Pentru ca să ajungem la această formulare, au trebuit o mulţime de consideraţii şi a trebuit ca matematica să treacă prin diferite procese de dezvoltare şi desfăşurare a aptitudinilor ei. Aceasta nu se ştie nici astăzi cu destulă precizie. Deci era oarecum îndreptăţită identificarea logicii cu matematica, atîta vreme cît matematica se desprindea de elementul subiectiv şi se întemeia mai mult pe conceptul de ordine.

5. De ce era însă nevoie de această identificare a logicii cu matematica? Pentru un motiv foarte simplu: de îndată ce toată epoca aceasta spirituală a omenirii era convinsă că matematica este o ştiinţă certă şi obiectivă, şi o ştiinţă pasibilă de progrese foarte repezi în domeniul certitudinii şi al obiectivităţii, era natural să se încerce o aplicare a metodei matematice la logică, pentru că, în toată această vreme, logica era considerată, nu cum o considerăm noi, ca un sistem de cunoştinţe generale, ci ca un instrument de înaintare şi de lărgire a cunoaşterii omeneşti. Vasăzică, logica era privită mai mult sub aspectul posibilităţilor ei de invenţie. Se căuta deci o identificare a logicii cu matematica, pentru o aplicare a metodei inventive a matematicii în logică, iar această metodă inventivă a matematicii era calculul.

Şi aci este, iarăşi, o mică eroare: calculul este o metodă de lucru a matematicii; cu ajutorul calculului, matematica ajunge la anumite rezultate; dar calculul este numai un instrument, pe cînd invenţia este cu totul altceva decît calcul. Calculul este instrument sau limbă. Dar instrumentul acesta, ca să producă, trebuie să fie mînuit. Mînuirea instrumentului de calcul este furnizată de spiritul inventiv al omului, deci tot de un element subiectiv. Calculul, prin el însuşi, nu are virtuţi subiective. Trebuie să fac anumite combinaţii, pentru ca într-adevăr calculul să mă ducă la ceva. Ei bine, calculul însuşi nu-mi arată mie ce fel de combinaţii trebuie să fac, ci felul combinaţiilor pe care trebuie să le fac îmi stă la dispoziţia mea şi este în funcţie de inventivitatea mea, care iarăşi este o calitate subiectivă. Şi acest lucru l-a ignorat epoca modernă, oricît de îndrăgostită era de matematică. Atunci şi-a zis că matematica înaintează

prin calcul, iar prin calcul va înainta şi logica, descoperind o mulţime de adevăruri noi. Sînt o mulţime de condiţii implicate în acest punct de vedere, pe care am căutat să le desprind.

Marele maestru al acestui punct de vedere, în epoca modernă, este Leibniz. El a fost un mare metafizician, fără îndoială; pe noi ne interesează însă mai ales în latura cercetărilor logice. În această latură a cercetărilor logicii, există doi Leibniz: există un Leibniz metafizician, de sursă aristotelică, ce merge după logica conţinutului noţiunii, după logica comprehensivă, şi există un alt Leibniz, matematician, care aplică metodele matematicii în logică şi creează logica matematică. Această logică matematică nu mai este comprehensivă, adică nu mai merge după conţinutul noţiunii, ci este extensivă; nu mai merge după calitate, ci după cantitate. Aşa-numita teorie a cantităţii judecăţii, în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, îşi are originea în calculul logic instituit de Leibniz.

Am făcut schema acestei epoci, care ducea în chip fatal către matematică, şi am căutat să-i desprindem rădăcinile spirituale, pentru logică. Vom vedea, în rîndul viitor, în ce constă această logică extensivă ca şi acest calcul al lui Leibniz, şi vom cerceta valoarea lor sistematică.

XV

LEIBNIZ: ÎNTRE SUBSTANŢIALISM ŞI RELAŢIONISM

1. Profilul spiritual al lui Leibniz. 2. Teza lui B. Russell. 3. Predicaţie şi relaţie. 4. Importanţa lui Leibniz în istoria logicii.

1. Leibniz este, în genere, cunoscut ca unul dintre marii cugetători ai omenirii. Ca logician însă este mai puţin cunoscut. De altfel, el nici nu a scris un tratat de logică propriu-zis, ci numai însemnări răzleţe şi opuscule, care sînt cunoscute mai puţin şi într-un cerc mai restrîns[33]. Pentru a schiţa profilul spiritual al acestui mare gînditor, trebuie să remarcăm de la început una din caracteristicile lui esenţiale.

Este foarte ciudat, dar aşa este: Leibniz este plin de contradicţii. Pare că în adevăr ar sta la cusătura a două lumi deosebite. Pe de o parte, substanţialist şi metafizician; pe de altă parte, cap deschis de matematician modern. Adică, el zice: în logică trebuie să întrebuinţăm aşa-numita logică a comprehensiunii. Ce însemnează aceasta? Că raporturile dintre două noţiuni se stabilesc după conţinutul noţiunilor. În loc să spună lucrul acesta, fără îndoială că ar fi fost mult mai normal, mai potrivit şi mai firesc ca el, matematician, să întrebuinţeze raporturile conceptelor după extensiune, după sferă. Ei bine, nu. El întrebuinţează, în logica sa, raporturile după comprehensiune, dar face, pe de altă parte, după cum vom vedea, calcul logic, adică întrebuinţează elementele acestea ultime logice drept ceva gol de conţinut, care se raportează numai la o anumită clasă de obiecte; care cuprinde, sub el, o anumită categorie de indivizi.

2. Un matematician şi filozof englez, Bertrand Russell, a încercat să deducă întregul sistem de gîndire al lui Leibniz, toată metafizica leibniziană, din presupoziţia că orice propo-

ziţie se compune dintr-un subiect şi un predicat. Această operaţie pe care o face Russell, într-o carte foarte interesantă, tradusă în limba franceză, poate fi considerată, din punctul de vedere al jocului de inteligenţă, ca reuşită; dar, din punctul de vedere al desfăşurării istorice a gîndirii lui Leibniz, impresia mea personală este că drumul pe care l-a urmat acesta este tocmai invers. Vreau să spun că substanţialismul metafizic al lui Leibniz este tocmai ceea ce determină caracterul predicativ al logicii lui, care nu poate fi lămurită numai printr-o presupoziţie, aşa cum face Russell. Russell zice: orice propoziţie se compune dintr-un subiect şi un predicat. Aceasta constituie logica lui Leibniz? Da şi nu. Da, pentru că Leibniz deosebeşte în logică două părţi distincte: o parte este ceea ce am numit noi pînă acum, pînă la scolastici, logică, adică artă de a demonstra. Cu privire la această parte, da. În cadrul logicii ca artă de a demonstra, evident, orice propoziţie este compusă dintr-un subiect şi un predicat. Dar, de la scolastici pînă la Leibniz, s-au întîmplat mari prefaceri: a avut loc prefacerea Renaşterii şi ridicarea matematicii la rangul de regină a ştiinţelor; s-a ivit pretenţia ca logica să ne ajute la mărirea cercului cunoştinţelor, nu la demonstraţia afirmărilor noastre. Prefaceri care au dat naştere la celelalte preocupări logice la Leibniz, cu privire la care punctul de plecare al lui Russell este absolut nefundat.

3. Spuneam că Leibniz se zbate între logica substanţialistă, de structură aristotelică, şi tendinţele nominaliste ale logicii moderne. Vom preciza limitele acestei oscilaţii spirituale, analizînd teoria judecăţii la Leibniz. Preocuparea lui e de factură modernă: să descopere arta invenţiei logice, prin reducerea la elemente simple a proceselor logice din mintea omenească. Cu aceste elemente ireductibile voia să realizeze o „ars combinatoria". Dar Leibniz, care, fără îndoială, a avut ceva de geniu în toată speculaţia sa, şi-a dat seama de la început că nu poate să existe posibilitatea de analiză completă a conceptului. Leibniz, care este, în altă ordine de idei, creatorul calculului infinitezimal, a ştiut că o analiză fără rest a conceptului este o operaţie *in infinitum*[34]. Dar, atunci, ce ar putea fi această ope-

rație de analiză pe care o propune el? Nu mai este, de fapt, ceea ce voia el: o stabilire a elementelor fundamentale ale gîndirii; ci este propriu-zis o regulă de logică obiectivă. Leibniz zice: orice judecată se compune dintr-un subiect şi un predicat. Judecata este adevărată atunci cînd predicatul intră în subiect. Deci pînă unde împing eu analiza? El pornise să facă analiza spiritului omenesc, în ultimele elemente. Ca să fac analiza conceptului, nu pot; Leibniz însuşi mărturiseşte că este o operație care merge la infinit. El zice: nici n-am nevoie; eu am nevoie să fac această analiză numai pînă în momentul în care descopăr în subiect conceptul predicatului. În momentul în care, tot analizînd conceptul subiectului, descopăr în el, ca element component, constitutiv, predicatul, în momentul acela operația mea este suficient înaintată, pentru că, avînd dovada că predicatul este conținut în subiect, am dovedit că propoziția aceasta subzistă logiceşte.

De unde pretenția aceasta? Din faptul că Leibniz, foarte aristotelician în fond, în logică nu vede mai departe decît predicația. Spiritul lui vioi a descoperit, fără îndoială, şi altfel de judecăți. Cînd zici: „pisica mănîncă şoareci" — este evident că nu mai ai de-a face cu o predicație. El însă, printr-o necesitate pe care nu o putem explica decît prin structura lui eminamente substanțialistă, încearcă să ocolească judecata aceasta, de pură relație, şi să o transforme într-o judecată predicativă; iar, atunci, „pisica mănîncă şoareci", un lucru foarte clar, pe care îl înțelege toată lumea, devine, în baroca transformare a lui Leibniz: pisica e ceva care este aşa cum trebuie să fie, atunci cînd şoarecele este mîncat. „Pisica mănîncă şoareci" şi „pisica este ceva care mănîncă şoareci" sînt două lucruri deosebite, pentru că „pisica mănîncă şoareci" arată acțiunea care se petrece în fața noastră, pe cîtă vreme „pisica este ceva care mănîncă şoareci" arată ce calitate are pisica. „Pisica mănîncă şoareci" este o *acțiune* definitorie pentru pisică, pe cîtă vreme „pisica e ceva ce mănîncă şoareci" este o încercare de definiție directă a pisicii. Prin urmare, nu înseamnă acelaşi lucru.

Totuşi Leibniz se munceşte cu orice preț să transforme fiecare judecată de relație într-o judecată de predicație şi, în ca-

drul acestor judecăţi de predicaţie, să aplice acea teorie a analizei care trebuie să contribuie la demonstrarea adevărului, nu la crearea adevărului. Creare a adevărului ar fi în clipa în care, dacă într-adevăr ar fi izbutit să analizeze conceptul, ar fi putut face, cu aceste elemente ale conceptului, diferite combinaţii. Dar el însuşi recunoaşte că această operaţie este imposibilă, şi atunci analiza conştiinţei noastre, de unde trebuia să fie un fel de mijloc de lărgire a cunoştinţei, de căpătare de noi adevăruri, devine şi la Leibniz un instrument de probare a afirmaţiei, ca în cadrul logicii vechi. Vasăzică, procesul acesta de analiză, pe care începe să-l opereze în domeniul conceptului, îl transpune dintr-o dată în domeniul propoziţiei în loc să continue, prin urmare, să-l opereze în domeniul conceptului. Cu toate acestea — şi aci este tocmai una din trăsăturile de contradicţie necontenită, în care se află spiritul cercetător al lui Leibniz —, urmăreşte o reeditare a acelei *Ars Magna* a lui Lullus, prin încercarea de creare a calculului logic. Vasăzică, după ce a definit propoziţia ca un raport sau o legătură între subiect şi predicat, după ce a încercat să reducă toată operaţia noastră mintală la un simplu proces de predicaţie — tocmai pentru că el era legat de substanţa ce stă la baza întregii metafizici a lui Leibniz —, după acestea el încearcă să creeze arta logică de a construi adevăruri noi.

4. Partea care se cheamă arta de a inventa este formulată în istoria logicii precis şi oarecum cadrînd cu desfăşurarea istorică a evenimentelor. Pentru primele dăţi se afirmă pretenţia lumii moderne de a cere logicii altceva decît simple reguli, formulări de gîndire, şi anume reguli pentru descoperirea adevărului. Ce este această artă de a inventa, la Leibniz? Leibniz pretinde, anume, că mecanismul matematicii se poate, în ultimă analiză, aplica şi gîndirii omeneşti. Ce face ea, în definitiv? O operaţie asupra unor obiecte fundamentale şi ireductibile, asupra numerelor. Leibniz era dintre aceia care mai credeau că matematica este ştiinţa cantităţilor. Urmaşii lui nu mai cred lucrul acesta. Prin urmare, operaţii asupra unor obiecte fundamentale, numerele. Aceste obiecte fundamentale sînt, toate, reductibile la unitate, adică la elemente foarte simple. Prin ur-

mare, dacă vrem să urmăm o cale analogă în logică, nu în înţelesul vechi, ci în înţelesul nou, atunci trebuie ca materia asupra căreia lucrăm să fie oarecum redusă la elemente simple.

Pretenţia lui Leibniz era de a stabili un fel de hartă geografică a spiritului omenesc, de a analiza toate conceptele pe care le avem în mintea noastră şi de a le reduce la anumite elemente simple. Aceste elemente simple trebuie să formeze unitatea de calcul. Ce este calculul logic? Este tocmai încercarea de a face calcul, adică operaţii, cu elementele gîndirii. Care sînt aceste elemente ale gîndirii? Nu se ştie, nu avem nicăieri date precise, concludente. Încercările de stabilire a elementelor gîndirii au eşuat. Rezultate pozitive nu există nicăieri. Cu toate acestea, Leibniz încearcă un asemenea calcul logic. El pretinde, anume, că raporturile dintre diferiţi termeni se pot reduce la anumite tipuri şi că, în fiecare dintre aceste tipuri de raporturi, termenii joacă un anumit rol. Deci — zice el — , dacă eu privesc operaţiile minţii omeneşti aşa cum sînt ele, atunci pot să desprind schema generală a acestor operaţii. Ea se poate reduce întotdeauna la anumite forme, foarte puţine la număr. După cum avem în matematică adunarea, scăderea, înmulţirea, împărţirea, ridicarea la putere, extragerea de rădăcină, logaritmii etc., avem şi în logică adiţia termenilor, înmulţirea etc. Evident că adiţia logică, sustracţiunea logică, multiplicaţia logică sînt alte operaţii decît adiţia, sustracţiunea, multiplicaţia în matematică, dar nu sînt mai puţin anumite forme precise. De pildă, cînd zic: „omul este mamifer biman", atunci termenii aceştia: mamifer şi biman, printr-o anumită operaţie, dau termenul *om*. Ei bine, această operaţie, zice Leibniz, este multiplicarea logică. Vasăzică, ar constitui un fel de calcul logic.

Dar nici aci nu merge pînă la ultimele consecinţe. Căci ce înseamnează aceasta? Înseamnează că raportul este totul, operaţia este totul, iar termenii puşi în prezenţă n-au nici o valoare. Eu pot să însemnez termenii A, B, X cu un semn oarecare, fără să ştiu ce sînt aceşti A, B, X, după cum în cugetare nu ştiu ce stă sub A, B, X. Termenul asupra căruia fac operaţia este indiferent. Cînd scriu o egalitate oarecare cu o ecuaţie şi pun o literă la locul ei, această literă poate să aibă o anumită

valoare sau oricare valoare, în anumite împrejurări. Vasăzică, ce este important aci? Nu este important însuşi subiectul cu care fac operaţia. Aceasta este prima condiţie a posibilităţii calculului. Ceea ce stă sub semnul din calcul este absolut indiferent. Ce este important e faptul că anumite operaţii pe care le fac eu asupra acelui semn duc totdeauna la acelaşi rezultat.

Aceasta este posibil în cadrul unei ştiinţe în care propriu-zis obiectul este lipsit de conţinut, adică în cadrul unei ştiinţe unde caracterul nominalist este foarte accentuat. Dar înseamnează că eu, ca logician care pledez pentru calculul logic, trebuie să admit toate poziţiile intermediare care mă duc, în ştiinţa cealaltă, la crearea obiectului pe calea definiţiei. Cutare lucru îl numesc cutare. Se naşte o definiţie. Unde îşi are fundarea această definiţie? Nicăieri, propriu-zis. Eu creez obiectul acela prin definiţia mea şi condiţia de lucru creează, vasăzică, domeniul în care mă voi mişca. Cum vă spuneam şi altădată, cînd zic: printr-un punct exterior unei drepte pot să duc o paralelă la acea dreaptă, şi numai una singură — mi-am creat spaţiul în care voi lucra; adică am de-a face cu un postulat, punctul de plecare este un postulat. Adică, întîi construiesc limitele în care voi lucra. Am creat această limită, această lume, pe urmă lucrez într-însa.

Tot aşa înţelege Leibniz lucrurile? Adică, definiţia leibniziană este o definiţie pur nominală? Nu, pentru că, atunci cînd Leibniz ajunge să definească un lucru, spre deosebire de nominalistul Hobbes, contemporan al său în Anglia, el zice: eu nu pot defini un lucru arbitrar, ci definiţia mea trebuie să corespundă realităţii. Prin urmare, definiţia mea nu este nominală, ci este o definiţie reală. Şi aceasta este cu totul normal pentru Leibniz, pentru că el zice, pe de altă parte, că lucrează în logică după conţinut. Vasăzică, şi definiţia lui se va raporta întotdeauna la conţinutul obiectului: el nu creează propriu-zis obiectul nou, ci stabileşte caracteristica obiectului existent.

Prin urmare, atunci cînd este vorba să facă să înainteze logica în invenţie, nu în realitate, adică să ajungă la o descoperire a adevărului, Leibniz se pronunţă pentru calculul logic, adică pentru identificarea, aproximativ, a logicii cu matemati-

ca. Cînd este însă vorba să-şi dea seama de ce însemnează logică şi care sînt elementele cu care lucrează logica, atunci trece dintr-odată dincolo, în domeniul pe care-l părăsise, adică în domeniul vechii logici tradiţionaliste, substanţialiste şi predicative. Între aceşti doi poli se mişcă necontenit gîndirea logică a lui Leibniz. El nu este omul desprins în totul de trecut, dar este, pe de altă parte, omul care trăieşte din plin în vremuri noi. Inventarea calculului infinitezimal nu ar fi putut să existe înainte de Renaştere. Leibniz descoperă această nouă metodă de precizare de calcul, ceea ce însemnează că trece în el, prin toţi porii, viaţa nouă, nominalismul matematic al vremii. Dar aceasta numai cu o latură a spiritului şi activităţii lui; cu cealaltă, el este încă ancorat în vechea metafizică substanţialistă a scolasticii.

Importanţa logicii leibniziene, aşa cum o redăm în schiţă, este, fără îndoială, extraordinară, fiindcă, mai întîi, pentru prima oară se afirmă caracterul de lărgire a cunoştinţelor pe care trebuie să-l aducă logica şi, apoi, pentru prima oară se afirmă caracterul de structură nominalistă a logicii, prin tendinţa de a se crea calculul logic. Însă importanţa ei este, propriu-zis, în cadrul cercetărilor de completare şi dezvoltare a conceptului de logică. Importanţa lui Leibniz nu este aşa de mare în însăşi istoria trăită, vie, a logicii, pentru că probabil gîndurile acestea, pe care le-a dezvoltat el incidental şi pe care noi le-am sistematizat acum, erau pentru vremea lui cu mult prea înaintate. Ele nu au prins nu pentru că nu le-a publicat: au circulat în corespondenţa lui Leibniz, şi ştiţi că, pe vremea aceea, mai mult decît o carte tipărită însemna o scrisoare pe care un învăţat o trimitea altuia, şi care făcea pe urmă ocolul cercurilor de învăţaţi. Prin urmare, nu se poate spune că nu au avut publicitate ideile lui Leibniz; dar, cu toate acestea, urmări imediate nu au avut. Logica ce urmează după el se dezvoltă cu totul pe alte drumuri decît acela pe care încercase el să o pună. Vasăzică, importanţa lui Leibniz este mare, pentru noi, cînd urmărim să construim conceptul de logică. Dar importanţa lui Leibniz, în însăşi istoria disciplinei logice, adică efectele ce a putut să le aibă gîndirea lui asupra urmaşilor, importanţa aceasta este aproape aceeaşi şi efectul acelaşi ca şi al *Eticii* lui Spinoza.

Am încercat să înfăţişăm pe scurt concepţia istorică a conceptului de logică. Am căutat însă să vă atrag atenţia asupra faptului că importanţa pe care o acordăm noi este o importanţă pentru noi, adică nu o importanţă istorică, în mijlocul societăţii în care a trăit. Lucrurile au o importanţă mai mult sistematică, pentru cei care încercăm să împlinim din toate părţile conceptul de logică, aşa cum s-a înfăţişat el în speculaţiile tuturor timpurilor.

XVI

LOCKE ŞI HUME: NOMINALIZAREA LOGICII

1. Poziţia lui Leibniz. 2. Locke: dizolvarea „conceptului". 3. Conceptul lockeian, prescurtare a realităţii pe calea abstracţiei, devine garanţia unei certitudini de fapt. 4. Hume: dizolvarea „legii". 5. Cauzalitate şi funcţie. 6. Rezultatul criticii lui Locke şi Hume: nominalizarea logicii.

1. Am stăruit, în convorbirea noastră trecută, asupra caracteristicii logicii leibniziene, din punctul de vedere al evoluţiei gîndirii logice şi din punctul de vedere al evoluţiei teoriilor logice, şi anume ne-am îndreptat atenţia mai ales asupra calculului logic, încercînd să desprindem oarecum presupoziţiile de structură generală spirituală care stau la baza acestui procedeu.

Cu teoria calculului logic, Leibniz se plasează drept unul dintre promotorii logicii moderne. În intenţiile sale, Leibniz însă nu este nici pe departe aşa de modernist, cum este înfăţişat în cercetările actuale asupra scrierilor sale. În intenţiile sale, nu este modernist, pentru simplul motiv că teoria logicii, aşa cum o înfăţişează el, atunci cînd face propriu-zis logică, păstrează cu totul trăsătura substanţialistă care este caracteristică pentru aristotelism în genere şi pentru orice filozofie clădită pe temeiul viziunii substanţialiste asupra existenţei. Una dintre puţinele cărţi pe care le recomand — ştiţi că eu recomand foarte rareori cărţi — este cartea lui Bertrand Russell asupra *Filozofiei lui Leibniz*, de care v-am pomenit şi data trecută. Această carte caută să deducă întreaga filozofie a lui Leibniz din afirmaţia că orice propoziţie este compusă dintr-un subiect şi un predicat. Dacă, într-adevăr, din această afirmaţie fundamentală se poate deduce întreg sistemul leibnizian de gîndire, atunci este evident că leibnizianism înseamnă sub-

stanţialism, iar substanţialismul nu poate să dea un sistem de logică în stare să depăşească predicaţia şi conceptul. Aşa se întîmplă chiar, de fapt, în teoria logicii lui Leibniz. Toată logica lui gravitează în jurul conceptului, care, pentru el, nu poate primi decît o definiţie reală. Condiţia principală pe care o pune el unei bune definiţii e de a spune ce este obiectul respectiv. Vedeţi, prin urmare, că într-adevăr Leibniz, din acest punct de vedere, păşeşte pe cărările substanţialismului şi nu poate depăşi în nici o direcţie predicaţia.

Calculul logic vine, la Leibniz, din preocupările lui nominaliste ştiinţifice, din preocupările lui matematice. După cum v-am lămurit şi rîndul trecut, aceste preocupări matematice urmăreau inventarea unui instrument de cunoştinţă analog matematicii, instrument pe care Leibniz a crezut că-l poate găsi în acel tablou al elementelor conştiinţei noastre, cu care să se poată face anumite operaţii de ordin mecanic. Sînt, prin urmare, începuturi de nominalism în logica leibniziană, însă teoria logicii, aşa cum o înfăţişează Leibniz, nu duce la dizolvarea conceptului, care este prima condiţie a unei logici nominaliste. El se referă la concept, îl consideră ca o existenţă, exact de acelaşi fel ca şi existenţa conceptului scolastic sau aristotelic.

2. Acest pas înspre nominalizarea gândirii logice este făcut concomitent, în filozofia engleză, prin John Locke. Cunoaşteţi filozofia lui Locke: este o filozofie de „om prost". Nu că Locke ar fi fost un om prost; dar el făcea filozofie pentru toată lumea. La el, filozofia era un lucru simplu, care nu cerea nici un efort, nici o frămîntare sufletească. Locke era un popă anglican, trăia bine, împăcat cu toată lumea, şi singura lui preocupare era să nu se pună rău cu nimeni. Filozofia aceasta a lui Locke lucrează mai mult cu elementele simţului comun. Se fereşte să umble cu teorii primejdioase. Lucrurile sînt aşa cum le vedem noi; iar noi le vedem cum sînt. Aceste lucruri ne dau deocamdată o serie de impresii; impresii, prin urmare, care se înregistrează în noi ca pe o placă fotografică. Însă noi avem posibilitatea de a prelucra aceste impresii primare. Deci există o primă impresie, pe care o primim de la lucruri şi care se înregistrează *tale quale*[35]. Însă aceste impresii, care există în

conştiinţa noastră, pot fi prelucrate; iar rezultatul procesului de elaborare este conceptul. Vedeţi, prin urmare, ce este conceptul la Locke. Nu este, cum era pînă acum, cum este într-un fel şi pentru noi, o lege a realităţii, o garanţie a cunoaşterii, o regulă pe care existenţa însăşi — nu noi — o impune realităţii; ci conceptul este un elaborat al conştiinţei noastre, un elaborat care se face asupra unui material prim. Dacă conceptul nu e decît un elaborat, atunci el este, prin aceasta, mai puţin în contact cu realitatea şi, ca atare, mai puţin sigur faţă de intuiţia aceea primă. În cazul acesta, conceptul nu mai este o garanţie a cunoaşterii noastre, ci, dimpotrivă, altceva: este un fel de prescurtare a realităţii.

Pentru platonism, pentru aristotelism, pentru scolastică chiar, conceptul era ceva imuabil: o cunoaştere prin concepte era o cunoaştere superioară, din punctul de vedere al valorii, al certitudinii, superioară conştiinţei sensibile, primitive, a impresiilor primite de noi din lumea de afară. Cu Locke, conceptul, devenit un elaborat al conştiinţei noastre, executat pe seama unui material prim, este, dimpotrivă, o cunoştinţă inferioară cunoştinţei sensibile. Toată filozofia de pînă acum căuta să scape propriu-zis de datele simţurilor, pentru că erau nesigure şi schimbătoare. Locke afirmă despre concept, care era pentru noi o garanţie de cunoaştere, că este un elaborat, tocmai pe baza a celor care pentru lumea veche erau nesigure. Prin urmare, ierarhia de valoare a cunoaşterii se inversează. De unde pînă acum valoarea conştiinţei pleca de la cunoştinţa conceptuală, descrescînd înspre cunoştinţa sensibilă, dimpotrivă, la Locke ea porneşte de la cunoştinţa sensibilă şi descreşte înspre cunoştinţa conceptuală. Conceptul fiind, ca atare, un elaborat al impresiilor primite pe calea simţurilor, decade din funcţia lui respectabilă. Cunoştinţa conceptuală înseamnă o cunoştinţă dedusă. Nu mai este realitatea care se supune unor existenţe în sine, nu mai este realitatea care se lasă încadrată în această existenţă în sine — cum erau Ideile platonice — şi care chiar ontologic se deduce de la această existenţă în sine; ci este crearea unei lumi parazitare, pe acest material prim al senzaţiei, al impresiei. Lumea ideilor, în chip expres, este de-

tronată din situaţia ei excepţională şi înlocuită cu lumea simţurilor.

3. Evident că aceasta pune problema certitudinii cunoştinţei, care nu interesează deocamdată aci: dacă conceptele sînt mai puţin sigure decît impresiile prime. Noi ştim ce înseamnează aceste impresii prime, ştim cît de subiectivă este înregistrarea realităţii făcută pe baza acestor impresii, ştim, prin urmare, cîtă deosebire este de la realitatea cum ar trebui să fie şi pînă la realitatea cum se răsfrînge în noi, pe baza acestor impresii prime. Dacă reducem cunoştinţa noastră cea mai sigură la forma cunoştintei senzoriale, înseamnează că noi pierdem orice posibilitate de cunoaştere obiectivă. Este evident că conceptul continuă şi după Locke să aibă o funcţie reglatoare, ea devine însă foarte aproximativă, pentru că originea conceptului stă, după cum am spus, în materialul acesta de impresii prime, iar mecanismul de formare al acestor concepte este un fel de stabilire a unui termen mediu între o sumă de impresii prime, tot de natură obiectivă. Un concept este o formulă medie pentru anumite realităţi, care, în speţă, sînt impresiile acestea senzoriale.

Vedeţi, prin urmare, că, pe această cale, conceptul se apropie de lege, aşa cum este înţeleasă legea în ştiinţa contemporană. V-am dat de mai multe ori exemplul, care este clasic, al teoriei cinetice a gazelor. O moleculă de gaz este ceva care se mişcă în nişte forme pe care nu le cunoaşte nimeni. Legea ei de mişcare este un lucru cu totul necunoscut. Se cunoaşte însă formula medie a tuturor mişcărilor care au loc într-o anumită limită, formulă care este formula moleculei de gaz. Toate celelalte mişcări nu sînt cunoscute în ele însele şi, propriu-zis, nu se poate afirma că ele au o mişcare regulată. Toate la un loc au o formulă medie ca expresie, care este legea moleculei de gaz şi, în acelaşi timp, definiţia moleculei de gaz. Cam acelaşi lucru se întîmplă şi cu conceptul acesta, după Locke sau *prin* teoria lui Locke, chiar dacă nu *în* teoria lui: se întîmplă că devine o formulă medie pentru o categorie de impresii grupate după nici un criteriu. Prin aceasta, el pierde, evident, stringenţa; pentru că în ce mod grupez eu fenomenele, sau im-

presiile în speţă, cărora le caut formula medie numită concept? Gruparea este fortuită. Un prim element de incertitudine îl dă faptul că n-are necesitate, adică adună o mulţime de obiecte cu furca, fără nici un criteriu de selecţie, fără nici un criteriu de grupare. În al doilea rînd, aceste impresii le adun *eu*, şi ele sînt impresii subiective. Care este garanţia valabilităţii impresiei mele subiective sau a unui subiect cunoscător? Impresia mea, coroborată cu impresiile vecinului meu, ale unei fiinţe care seamănă cu mine, aceste impresii dau o impresie medie, iar această impresie medie este impresia obiectivă. În consecinţă, garanţia obiectivităţii nu-i nici una, pentru că stabilirea caracterului obiectiv al unei impresii se face, propriu-zis, cum ştim, după un raţionament de inducţiune *per enumerationem simplicem*[36], care adică nu este valabilă decît atunci cînd epuizează cantitatea cazurilor; însă ştiţi că această cantitate a cazurilor nu se poate epuiza niciodată.

Dacă confruntarea diverselor impresii este o metodă pentru acordarea unui caracter obiectiv acestor impresii, însemnează că, cu cît vom avea o cantitate mai mare de impresii, cu atît impresia mijlocie care rezultă va fi mai obiectivă. Niciodată însă nu vom putea epuiza aceste impresii, adică niciodată nu vom izbuti să avem toate impresiile posibile, ca să le confruntăm şi să avem formula lor medie, adică impresia obiectivă. Deci o dată subiectivism în impresie, a doua oară incapacitatea de a stabili o impresie medie pe baza inducţiei, pentru că această inducţie este *per enumerationem simplicem*: acesta este materialul care-mi servea mie la elaborarea conceptului. Vedeţi dar că, într-adevăr, conceptul care se elaborează pe baza acestui material cu totul subiectiv, conceptul acesta nu mai poate să închidă în el nici un fel de garanţie de certitudine, ci conţine o garanţie de fapt. Afirmaţia mea este bună cîtă vreme nu este contrazisă; dar aceasta nu poate să dea, încă, o cunoştinţă certă. Conceptul este deci, cum spuneam, formula medie a unui corp de impresii, grupate după criterii cu totul întîmplătoare şi subiective, adică grupate după o lipsă de criterii. Şi el, ca atare, se aseamănă, ca structură generală, cu ceea ce numim noi astăzi lege, în ştiinţa modernă, care lege este tot un feno-

men general, stabilit cu ajutorul metodei statistice, tot o metodă inductivă *per enumerationem simplicem.*

4. Această operaţie nouă a conceptului se coroborează, din punctul de vedere al gîndirii logice, cu alte fapte. Locke a detronat conceptul din situaţia lui privilegiată; rămînea însă legea. Ştiţi că, în epoca Renaşterii, toată cugetarea logică s-a deplasat de la concept la fapt, şi a făcut să se ridice deasupra faptelor o realitate colectivă şi mitică, de aceeaşi natură cu conceptul, ca structură generală: realitatea legii sau a principiului. Această realitate colectivă, a legii sau a principiului, ajunsese, graţie progresului gîndirii ştiinţifice şi graţie demnităţii ştiinţei, să se transforme în ceva aproape de aceeaşi natură cu conceptul cel vechi: adică legea era, pentru gîndirea ştiinţifică a Renaşterii, o existenţă în sine. Aşa cum, după vechea metafizică greacă, conceptul ajunsese să fie o existenţă în sine, tot astfel ajunsese legea să se confunde, în epoca aceasta, cu principiul şi să devină oarecum, dintr-o formă de exprimare a realităţilor, elementul constitutiv al acestei realităţi, adică să treacă din cadrul logic în cadrul ontologic. Ei bine, gîndirea aceasta filozofică engleză, care a făcut praf conceptul, a avut grijă să facă praf şi legea. Bunul-simţ, care este prost-simţ, acest bun-simţ nu poate niciodată să se găsească în faţa unei realităţi care depăşeşte realitatea sensibilă. Filozofia bunului-simţ este filozofia lucrurilor care se mănîncă; ce nu se mănîncă, nu există. Omul care nu înţelege realitatea decît în funcţie de întrebuinţarea ei imediată păstrează un fel de neîncredere, foarte îndreptăţită din punctul său de vedere, faţă de tot ceea ce depăşeşte realitatea sensibilă. În acelaşi fel în care Locke dizolvă conceptul, Hume va dizolva mai tîrziu legea. Pentru că şi legea se va reduce la o regulă şi va deveni, din principiu de cunoaştere, principiu de existenţă, adică trece în planul metafizic. De îndată însă ce avea să treacă în planul metafizic, trebuia să se izbească de filozofia bunului-simţ, care a şi atacat legea, devenită principiu, în forma cauzalităţii.

Noi ştim despre cauzalitate că este o legătură între două fenomene sau, exprimat în termeni mai vechi, între două lucruri. Un lucru este cauza altui lucru, vasăzică între aceste două

lucruri există o legătură, pe care nu o pricepem, dar care este pe undeva, pe dedesubt; o legătură de aşa fel încît eu nu pot să-mi închipui un obiect decît ca fiind creat de un al doilea obiect. Noi nu ne dăm seama, prin urmare, de mecanismul prin care un obiect creează pe celălalt, dar ştim că, ontologic, un obiect decurge din celălalt obiect. Aceasta era legea cauzalităţii, principiul cauzalităţii, în domeniul realităţilor. Vasăzică, presupuneam, între aceste două lucruri, un fel de legătură dinamică, ce se încadra în dinamismul întregii existenţe. Universul era viu, avea o viaţă lăuntrică, avea un principiu lăuntric de viaţă. În virtutea acestui principiu lăuntric de viaţă formele de existenţă erau aşa de variate.

David Hume crede că lucrurile sînt prea complicate în modul acesta. El constată că, atunci cînd răsare soarele, se face ziuă, cînd dispare soarele — se face noapte; ziua şi noaptea sînt deci în raport de cauzalitate, şi aceasta însemnează că sînt într-o succesiune constantă. Eu nu ştiu dacă există o legătură între ele, însă mă ţin la primele impresii care se răsfrîng în mine, căci nu ştiu ce se întîmplă între lucrurile acestea: prezenţa soarelui — zi, absenţa soarelui — noapte. Atunci, dacă există o secvenţă constantă între anumite lucruri, principiul cauzalităţii se reduce la un simplu raport de prezenţă. Nu mai există principiu, nu mai există vreun raport lăuntric, ci, pur şi simplu, legea aceasta a cauzalităţii este redusă la un raport de prezenţă. Acest raport de prezenţă, spune Hume, nu este numai între lucruri, pentru că lucrurile nici nu există ca atare; există numai stări — lucrurile sînt deci generalizări —, impresiile mele reducîndu-se la stări. Ei bine, aceeaşi legătură care există între lucruri există şi între stări şi, propriu-zis, forma cea mai generală a cauzalităţii nu este o legătură între lucruri, între obiecte, ci o legătură între stări.

Aceasta însemnează, de fapt, teoria funcţiei. Există două grupe de fenomene, şi variaţiile dintr-o grupă produc variaţiile dintr-o altă grupă. Prezenţele care se constată între cele două grupe stau într-un raport de funcţional. Cauzalitatea devine, prin urmare, funcţie. Aceasta însemnează că, din noul concept de cauzalitate, cel funcţional, este eliminat orice reziduu de

gîndire metafizică. Nu ne raportăm la nimic din ceea ce se petrece în realitatea lucrurilor, ci numai la lumea pe care o înregistrăm cu impresiile; iar aceste înregistrări nu sînt propriu-zis înregistrări explicative, nu ne duc la înţelegerea propriu-zisă a realităţilor, ci la stabilirea concordanţelor dintre stările existente. Prin urmare, după ce s-au eliminat din concept şi resturile substanţialiste, se elimină din lege ideea de cauzalitate şi se înlocuieşte cu ideea de funcţie în genere.

5. Ce înseamnează însă funcţie? Se întîlneşte o tendinţă în logica modernă de a demonstra că nu există cauzalitate, ci numai funcţie; că, în gîndirea noastră, conceptul de cauzalitate trebuie să fie înlocuit în totul printr-un concept de funcţie.

Eu nu cred că afirmaţia aceasta este îndreptăţită. y=f(x) înseamnează, fără îndoială, un raport, dar y şi f(x), termenii aceştia doi ai raportului, au o calitate în plus faţă de termenii care stau în raport de cauzalitate. Cînd am spus, de pildă, că temperatura este cauza fierberii sau a evaporării, evident că pot să exprim aceasta în două feluri. Pot să spun: temperatura este cauza fierberii, dar pot să spun şi altfel: o ridicare a temperaturii provoacă un fenomen de evaporare, adică un fenomen de transformare a apei în vapori de apă. Ce înseamnează aceasta? Cînd zic: căldura este cauza evaporării, am, de o parte, căldura şi, de altă parte, evaporarea, prin urmare am două fapte. Cînd zic: urcarea temperaturii este cauza transformării lichidului în vapori, atunci am două serii de fapte: însă, şi într-un caz, şi în altul, există un raport între fapte. În cazul întîi, între fapte, în cazul al doilea, între seriile de fapte. Nu se poate numi funcţie cazul întîi; funcţie este numai cazul al doilea. *Funcţia are această calitate, că cei doi termeni reprezintă propriu-zis posibilităţi de variaţie.* Ce înseamnează y = f(x)? Înseamnează că unei variaţii a lui x îi corespunde o variaţie a lui y.

Cauzalitatea nu este tocmai aceasta; *cauzalitatea afirmă, pur şi simplu, că un fapt se datoreşte altui fapt*; de pildă: lampa este cauza luminii. Lumina este dată de lampă. În cazul acesta, nu avem nici o idee despre variaţia sau schimbarea care s-ar putea întîmpla. Dacă întrerup contactul, întorc butonul, nu mai am lumină; atunci o anumită transformare, într-un anumit

loc, aduce o anumită transformare în alt loc. Aceasta este variaţie. Dar noi, în vorbirea noastră de toate zilele, cînd zicem cauză şi efect, nu înţelegem variaţii sau raporturi de grupe de variaţii, ci înţelegem, pur şi simplu, fapte care se nasc unele prin altele.

Vasăzică, funcţia este ceva deosebit faţă de cauzalitate, şi anume *funcţia este un raport între variaţii, pe cîtă vreme cauzalitatea este un raport între fapte*. Deci nu este drept cînd se spune, azi, că se poate înlocui, pur şi simplu, raportul de cauzalitate cu raportul de funcţie. Iar dacă a fost posibilă această afirmaţie, care, în fond, nu este întemeiată, este tocmai că, prin critica lui David Hume şi a empirismului englez în genere, conceptul de cauzalitate s-a destrămat.

6. Atunci care este rezultatul criticii lui Locke şi al criticii lui David Hume? Este logica lui John Stuart Mill, care spune, foarte pe scurt, că anume operaţii pe care le facem cu conceptul, judecata şi celelalte combinaţii logice sînt, fără îndoială, operaţii obişnuite în lumea de azi, dar că, în reprezentarea realităţii, nu sînt, în fond, în ele însele, altceva decît înfăţişarea felului de prezentare a lucrurilor, adică feluri de prezentare a evenimentelor în general; vasăzică, nu cunoştinţa realului, ci cunoştinţa a ceea ce noi construim pe real, care construcţie este un semn anume pentru realitate însăşi.

Aceasta, pe de o parte. Dar vă amintiţi, de adineauri, că Locke, prin distincţia făcută între cunoştinţa aceasta imediată şi cunoştinţa cealaltă, grefată pe imediat, face o separaţie între două feluri de cunoştinţe, care nu sînt ambele propriu-zis necesare pentru cunoaştere. Necesară este prima. A doua este, fără îndoială, un mijloc de a ne uşura legăturile noastre cu realitatea, dar nu cunoştinţa însăşi.

Ce urmează de aci? Urmează, ceea ce a conchis Condillac, că, anume, nu există decît cunoştinţa imediată şi nu există decît o lege de succesiune a acestor cunoştinţe imediate, care înfeudează întreaga noastră cunoştinţă. Concept, judecată şi cercetare nu există propriu-zis ca procese logice, ca forme ale gîndirii noastre, ci singura lege a succesiunii — care este o

lege mecanică —, singură această lege a succesiunii reglementează toate întîmplările în cîmpul cunoştinţei.

Iată, prin urmare, unde a dus critica lui Locke şi Hume. Ea a dus la desfiinţarea conceptului, la scoaterea cauzalităţii din cîmpul de cercetare ştinţifică, pe de o parte, iar, pe de altă parte, la negarea, pur şi simplu, a tuturor funcţiilor formale ale gîndirii logice. De aceea spuneam că perioada aceasta reprezintă în adevăr cea mai critică etapă în evoluţia gîndirii logice.

Este ceva foarte ciudat; se observă că direcţia empiristă în gîndire, care este cea mai opusă spiritului matematic în genere, aceea negată cu înverşunare de spiritul matematic, tocmai această critică empiristă ajută la fundarea cunoştinţelor matematice şi a noii logici nominaliste, către care ne îndreptăm acum.

Căci, dacă logica a ajuns la un moment dat să nu mai considere obiectele puse în prezenţă, ci, pur şi simplu, raporturile dintre diferite obiecte, şi dacă logica a ajuns să se dispenseze — pe drept sau pe nedrept — de cercetarea raporturilor reale dintre obiecte, adică de cercetarea formelor cu ajutorul cărora se prind raporturile reale dintre obiecte, dacă logica, vasăzică, a ajuns să se potrivească pe tiparul de cugetare matematică, este tocmai pentru că ea a avut să suporte influenţa dizolvantă a gîndirii empiriste engleze. Căci empiriştii englezi sînt aceia care au teoretizat, propriu-zis, instrumentul de gîndire matematică. Matematicienii n-au lucrat în adevăr cu obiecte, au considerat în adevăr obiectele numai în raporturile lor, dar teoretizarea, destrămarea, cum spuneam adineauri, dizolvarea realităţii, aceasta nu s-a făcut propriu-zis prin matematică. Teoretic, această dizolvare s-a făcut prin empirismul englez.

Iată cum — ceea ce verifică pretenţia celor ce voiesc să explice sistemele filozofice prin spiritul vremii, prin corespondenţa formei conjuncturale spirituale —, iată cum două direcţii aşa de fundamental opuse, în aparenţă, cum sînt, pe de o parte, empirismul englez şi, pe de altă parte, formalismul matematic, sau apriorismul matematic, îşi dau mîna să meargă împreună spre acelaşi rezultat, spre nominalizarea întregii noastre cunoştinţe şi transformarea logicii într-un simplu instrument formal.

Despre o înţelegere a realităţii nu mai poate fi vorba. Aceasta însemnează, transpus în cadrele logicii, că logica, de aci înainte, nu mai poate să aibă nici un fel de pretenţie de a fi o ştiinţă care să depăşească teoria instrumentului de cunoaştere. Se poate, prin urmare, ca filozofia engleză din epoca aceasta să fie săracă din punctul de vedere al conţinutului metafizic; dar, din punctul de vedere al evoluţiei logice este foarte însemnată, pentru că merge, într-adevăr, înspre logica pură, adică înspre logica străină de orice fel de amestec în genere şi de amestecul metafizicii în special. Dar, pînă cînd să ajungă logica aci, mai are să treacă un fel de reacţie mutilată a bunului-simţ, care este Kant.

XVII

KANT: REACŢIA ÎMPOTRIVA EMPIRISMULUI

1. Poziţia nominalistă a empirismului. 2. Reacţia kantiană: logica, ştiinţă normativă care garantează exactitatea gîndirii prin raportarea ei la legile silogismului şi la principiul noncontradicţiei. 3. *Numen* şi fenomen. Lumea fenomenală, planul de funcţionare a gîndirii logice. 4. Imposibilitatea de a distinge între realitatea fenomenală şi realitatea de gîndire. Fenomenalismul kantian trebuia să ducă la idealismul absolut. 5. Importanţa lui Kant pentru istoria logicii.

1. Aţi văzut care este importanţa empirismului englez, în genere, pentru progresul gîndirii logice, şi anume aţi văzut că, prin acest empirism englez, logica pierde posibilitatea de a socoti cu concepte, aşa cum dovedea Locke, şi, iarăşi, pierde posibilitatea de a socoti cu legi, aşa cum dovedea mai tîrziu David Hume.

Înlăturînd însă conceptul şi legile, este evident că Hume distrugea tocmai ceea ce era material al logicii propriu-zise şi arunca gîndirea omenească într-un fel de anarhie, anarhie căreia i-a dat o expresie adecvată abia mai tîrziu Condillac, cînd ridica din umăr la tot ceea ce se petrece în mintea noastră, pretenţioasă de a surprinde forme fixe, precise, în operaţiile noastre de gîndire.

Condillac zice că există o succesiune şi ea este singura realitate; iar în ceea ce formează elementele simple ale logicii: legea, conceptul — ne descurcăm cu ajutorul acestei succesiuni. Vedeţi însă că, distrugîndu-se materialul acesta logic, de natură oarecum generală, cum era conceptul şi legea, noi ne întoarcem cu totul la *fapt*, făcîndu-se astfel imposibilă existenţa unei ştiinţe în genere. În acelaşi timp, de îndată ce nu mai există legi, aşa cum le închipuiam noi înainte, şi nu mai există conceptul, care într-un fel poate fi şi el lege, nu mai există posi-

bilitatea studiului formal al gîndirii noastre, pentru că acesta însemnează tocmai desprinderea formelor generale ale gîndirii exprimate. Aşa că senzualismul lui Condillac şi empirismul lui Locke şi Hume aveau, ca concluzie imediată şi necesară, însăşi suspendarea logicii ca ştiinţă. Nominalismul radical este, în această privinţă, împins la ultimele lui consecinţe.

Acest nominalism radical se găseşte, într-o altă formă — care nu ignorează legea, dar care ignorează cu totul existenţa reală —, se găseşte realizat în logică prin eforturile matematicii. Adică empirismul, tot ceea ce este mai antimatematic, şi matematica, tot ceea ce este mai antiempiric, mergeau, în acest timp, înspre acelaşi punct de ajungere, înspre nominalismul logic, care s-ar fi realizat dacă, evident, nu s-ar fi întîmplat o reacţie caracteristică, în acest timp, anume dacă nu ar fi intervenit reacţia kantiană.

2. Cînd se vorbeşte despre Kant, se spune că există la el o logică obişnuită şi aşa-numita logică transcendentală. Aceasta din urmă nu ne interesează propriu-zis, pentru că nu este logică, ci teoria cunoştinţei. Întrebarea însă este, pentru noi, aceasta: întru cît a contribuit Kant la schimbarea ideilor noastre despre realităţile logice cu care ne ocupăm? În tratatul de logică propriu-zisă al lui Kant, evident că materialul nu este aşa de însemnat şi nu este întru nimic revoluţionar. Există însă, chiar în acel tratat, o definiţie foarte interesantă a logicii, care ar fi, fără îndoială, ştiinţa gîndirii omeneşti şi ar avea două scopuri precise: 1) *de a controla* această gîndire; 2) de a o măsura oarecum, *de a o confrunta* cu aşa-numitul *principiu al noncontradicţiei.* Acestea ar fi scopurile logicii, după Kant, ceea ce însemnează că, în gîndirea kantiană, *logica*[37] *este o ştiinţă care răspunde de exactitatea gîndirii.* Nu o ştiinţă a argumentării, cum era pentru unii în chip practic, nu o ştiinţă formală a legilor gîndirii, cum este, de pildă, pentru noi, ci o ştiinţă care răspunde de exactitatea gîndirii.

Ce însemnează aceasta? Gîndirea este, fără îndoială, o activitate, dar activitatea aceasta lucrează asupra unor realităţi specifice. Cînd lumea veche spunea că noi ne uităm la realitate, o cunoaştem, iar logica trebuie să urmărească raţionamentul

pe care-l facem, era vorba de anumite realităţi care se răsfrîngeau în raţionamentele noastre. Şi datoria noastră era să confruntăm cunoştinţele noastre cu realitatea. Adevărul rezulta deci din corespondenţa cunoştinţelor noastre pure cu realitatea însăşi, din corespondenţa a ceea ce credem noi că este în realitate şi ceea ce se întîmplă într-adevăr în această realitate.

Kant zice că logica controlează gîndirea, şi o supune la criteriul noncontradicţiei. Astfel, se schimba cu totul perspectiva. Dacă logica controlează gîndirea şi o măsoară cu principiul noncontradicţiei, însemnează că ea are un caracter imanent: nu se ocupă cu ceea ce ar fi să corespundă gîndirii noastre în realitate, ci surprinde gîndirea noastră, aşa cum s-a formulat ea, şi vede dacă această gîndire împlineşte anumite reguli, întîi, şi, al doilea, dacă aceste reguli verifică principiul noncontradicţiei.

Care sînt regulile pe care trebuie să le prezinte o gîndire, pentru ca în adevăr să fie o gîndire logică sau gîndire acceptată de logică? Kant zice: să se poată pune în silogism, adică să respecte regulile silogismului. *Dacă gîndirea respectă legile silogismului, pe de o parte, iar, pe de altă parte, verifică principiul noncontradicţiei, adică dacă nu facem afirmaţii de natură contradictorie, atunci gîndirea noastră este valabilă logic.*

Faptul că el pune două condiţii: una de a respecta regulile silogismului, alta de a respecta principiul noncontradicţiei, este într-adevăr caracteristic. A respecta regulile silogismului însemnează că, plecînd de la anumite premise pe care mi le iau, împlinind anumite legi proprii conştiinţei mele care lucrează, ajung la afirmaţii care, din punctul de vedere al gîndirii logice, sînt afirmaţii valabile. Adică, într-adevăr, Kant închide speculaţia logică în cercul strîmt al gîndirii şi nu se interesează de cîtă realitate reprezintă sau închide această gîndire. Cu alte cuvinte, într-adevăr, punctul de vedere kantian este, în logică, imanentist şi solipsist, aş zice. Imanentist, pentru că se păstrează înăuntrul cadrelor conştiinţei.

De ce natură sînt regulile pe care această gîndire trebuie să le respecte? Sînt reguli de mecanism lăuntric. Rezultatul acestor reguli de mecanism interior, ne spune Kant, este: o gîndire care nu este contradictorie reprezintă nu o realitate, ci o posibilitate — de altfel, lucru care se găseşte pretutindeni,

în toată filozofia, cea scolastică şi cea modernă. O afirmaţie care nu este contradictorie nu înseamnează o afirmaţie de realitate, ci reprezintă o posibilitate. Deci gîndirea logică, aşa cum o înţelegea Kant, nu reprezintă o afirmare asupra realităţii, ci reprezintă, pur şi simplu, un tip corect de cugetare, un tip corect de gîndire. Vedeţi, prin urmare, că nu se subiectivează gîndirea, ci, mai degrabă, se conştienţializează logica. Logica lui Kant este o logică conştienţialistă. Totuşi nu este aşa de complicată. O dată ce regulile pe care trebuie să le împlinească logica sînt silogismul şi noncontradicţia, atunci logica aceasta kantiană este tot vechea logică aristotelică, în care este vorba de un fel de preponderenţă a principiilor.

3. Un filozof englez, Hamilton, a găsit interesant ce spune Kant, pentru că toată logica, în cazul acesta, se reduce la un mecanism al conceptelor, şi anume logica se reduce la o raportare, din punct de vedere cantitativ, a conceptelor; adică este o logică extensivă. Aceasta ar trebui să fie logica kantiană, plecîndu-se de la cele două reguli pe care le impunea Kant: gîndirea logică este o gîndire silogistică şi se verifică prin principiul noncontradicţiei.

Concluzia aceasta nu este, logiceşte, nefundată; din nenorocire, ea este real nefundată. Un cugetător care vorbeşte de silogistică şi noncontradicţie este pentru logica extensivă; numai că, în cazul special al lui Kant, afirmaţia aceasta, controlată cu realitatea, nu se verifică, pentru simplul motiv că el nici nu cunoaşte conceptul. Orice logică extensivă este una constituită dintr-o sumă de consideraţii pornind de la concept. Aceasta este categoric şi, de aceea, şi caracterul substanţialist al tuturor logicilor extensive. Kant însă nu porneşte, în consideraţiile sale logice, de la concept. Realitatea de gîndire, pentru el, elementul constitutiv, primul fapt de gîndire, nu este conceptul, care, pentru el, este un fapt derivat. Ceea ce este fundamental, în toată gîndirea kantiană, este *judecata*, care înseamnează *reprezentarea unitară a unei diversităţi*. Însă această reprezentare unitară a unei diversităţi înseamnează un act, iar actul reprezintă un proces. Vom mai vedea imediat ce înseamnează reprezentarea unitară a unei diversităţi. Faptul însă că,

prin Kant, se aşază această reprezentare unitară a unei diversităţi în centrul preocupărilor logice a provocat tot psihologismul în logică. Pentru Kant, această reprezentare unitară nu era ceva propriu-zis psihologic şi nu era un act considerat în caracterele lui procesuale, ci era, pur şi simplu, un fapt care se oferea cunoştinţei noastre. Pentru ceilalţi psihologi, la origine, el s-a transformat într-un proces. De ce însă la Kant nu era proces, ci era fapt care se oferea cunoştinţei noastre? Pentru motivul foarte simplu că, în toată logica aceasta kantiană, ne mişcăm într-un domeniu propriu, de realităţi nemaiîntîlnite pînă acum. Noi am ştiut pînă acum că există sau o lume în afară, căreia i se mulează cunoştinţa noastră, sau lumea dinăuntru, pe care o proiectăm în afară. Deci realitatea aceasta adevărată era sau în afara noastră, sau înăuntrul nostru, iar cunoştinţa nu făcea decît să răsfrîngă această realitate din afară sau dinăuntru, şi anume în aşa fel încît idealul de cunoştinţă însemna identificarea cunoştinţei noastre cu această realitate.

Kant zice însă altceva: există ceva în afară şi există ceva, evident, înăuntru; sînt două lumi deosebite, şi aceste două lumi deosebite, care au probabil caracterele lor deosebite, de sine stătătoare, ne sînt nouă necunoscute în ele însele. Aceste lumi deosebite însă se întrepătrund într-un anumit fel, ele fiind într-o acţiune reciprocă. Din întîlnirea lor rezultă ceva. Acest ceva nou nu mai este totuşi o realitate de sine stătătoare; şi anume, acest ceva nou este fenomenul. Vedeţi, fenomenul acesta reprezintă, prin urmare, un plan de realităţi între subiect şi obiect, anume planul de realităţi care ne cade nouă la îndemînă. Obiectele din afară, ceea ce aducem noi în faţa acestor obiecte din afară, sînt lucruri necunoscute şi care nu se pot cunoaşte, în condiţii obişnuite, în nici un fel. Ceea ce se poate cunoaşte însă este această nouă lume, care este lumea fenomenală, lumea fenomenelor. Această lume fenomenală este un fel de realitate, pentru că are un fel de existenţă obiectivă, existenţă care depinde de noi, dar care nu se confundă cu noi înşine, care depinde de lumea din afară, dar care iarăşi nu se confundă cu lumea din afară. O nouă realitate, prin urmare.

Operaţiile noastre de gîndire, în genere, se exercită tocmai asupra acestei lumi fenomenale. Aci este un fapt asupra căruia

trebuie să atrag atenţia: lumea fenomenală este o realitate de cunoaştere, nu o realitate ontologică, iar cunoaşterea sau operaţiile acestea ale gîndirii sînt operaţii care se fac tocmai asupra acestei realităţi de cunoaştere. Adică există, pe de o parte, o facultate a noastră, a lumii subiective, de a se lega cu lumea obiectivă şi de a da lumea fenomenului, şi apoi există o altă facultate a conştiinţei noastre, de a lua contact cu această lume a fenomenelor. De unde urmează că lumea fenomenelor, fiind o realitate de cunoaştere, este totuşi o realitate de sine stătătoare, căreia cunoştinţa noastră i se aplică în acelaşi fel în care, pentru lumea veche, cunoştinţa noastră se aplică de-a dreptul la realitate. Deci fenomenele reprezintă, pentru gîndirea kantiană, exact ceea ce reprezenta lumea reală pentru gîndirea aristotelică sau pentru gîndirea scolastică.

4. Chestiunea nu este nici aşa de simplă şi nici aşa de clară, pentru că este greu să înţelegem noi ce înseamnează, propriu-zis, lumea fenomenelor, deosebită de conştiinţa noastră, de vreme ce această lume a fenomenelor porneşte din posibilitatea împletirii subiectului cu obiectul. Dar ce aduce acest subiect, în procesul de împletire cu obiectul, nu sînt anumite realităţi, ci numai anumite funcţii. Principiile regulative, pe care le introduce subiectul în impresiile care vin din afară, principiile acestea regulative sînt, în acelaşi timp, legi ale lumii fenomenale şi legi ale gîndirii noastre ca atare. Vasăzică, propriu-zis, în kantianism, există legi — şi una dintre cele mai însemnate legi este tocmai aceea a unităţii şi percepţiei unitare a multiplicităţii —, există legi, dar despre aceste legi eu nu ştiu niciodată cînd sînt legi ale fenomenelor şi cînd sînt legi ale facultăţii noastre de cunoaştere; nu pot să trag o linie netă de demarcaţie între legile fenomenelor şi legile propriu-zise ale facultăţii noastre de cunoaştere. Ce este cauzalitatea? Este o lege a fenomenelor, a ceea ce se întîmplă în realitate? Evident, este un principiu regulativ, adică este o formă pe care o impunem noi materialului amorf din afară; introducem ordine în aceste impresii din afară, cu ajutorul principiului regulativ al cauzalităţii. Dar ce deosebire este, din acest punct de vedere al ordinii pe care o introducem noi, între principiul cauzalităţii, precum şi facultatea aceasta de a introduce ordine după principiul cau-

zalităţii, şi facultatea noastră de a introduce ordine după posibilitatea de a percepe unitatea în varietate? Judecata este percepţia unităţii în varietate; dar această judecată este o realitate fenomenală sau este o realitate de gîndire propriu-zisă? Dacă este o realitate de gîndire, de ce este? Cum se despică, la acest filozof, a cărui manie, al cărui viciu a fost toată viaţa de a despica, de a sistematiza şi de a spune lucruri clare, cum se despică, în cadrele acestui sistem filozofic kantian, realitatea fenomenală de realitatea de gîndire propriu-zisă?

Kant zice că este criticist, adică nu idealist absolut, ca nebunii care spun că nu există nimic decît ceea ce există în noi; admite existenţa unei lumi din afară şi existenţa unui subiect care cunoaşte, adică admite că ceea ce există, în lumea în care ne învîrtim noi, este o colaborare între mine, conştiinţă în genere, şi *numen*, realitatea cum este ea. Dar lumea aceasta fenomenală, care primeşte, fără îndoială, material din afară, întru cît se deosebeşte ea de lumea cealaltă, a idealismului absolut?

Există posibilitatea de a face vreo deosebire înăuntrul acestei lumi? Nu. Şi, de aci, toate şcolile vicioase care au urmat din kantianism şi care au culminat în conscienţialism, pentru că nu există posibilitatea de a face deosebire între lumea fenomenalismului şi lumea idealismului absolut. Dacă laşi la o parte această afirmaţie, atunci lumea fenomenală şi lumea ideală sînt identice. Fichte a avut dreptate cînd a lăsat la o parte această afirmaţie — că există un material în afară şi unul înăuntru, că adică ceva din afară şi ceva dinăuntru se unesc şi dau lumea fenomenală —, ca fiind absolut gratuită.

Dar acest ceva din afară şi dinăuntru cum se compun? Lumea din afară este cauza lumii dinăuntru. Dar cum? Deoarece cauzalitatea este un principiu regulativ, care nu există decît în lumea fenomenală şi nu se poate extinde cauzalitatea peste limitele lumii fenomenale; este, în consecinţă, contradictoriu să mai spui că lumea fenomenală este condiţionată de lumea numenală. Idealismul n-a făcut decît să tragă consecinţa din contradicţiile lui Kant.

Ca să ne întoarcem de unde am plecat: nu se poate afirma că judecata aceasta este o operaţie pur logică, formală. Nu se poate spune, căci judecata este ea însăşi o realitate, adică este

ea însăşi un fapt. Ea însă depăşeşte faptul, într-un fel; depăşeşte faptul înspre lege. De îndată ce judecata este posibilitatea perceperii unităţii în multiplicitate, ea este deja o lege.

5. Aşa fiind, vedeţi de ce Kant reprezintă într-adevăr, în logică, o reacţie faţă de ceea ce fusese înaintea lui, faţă de scepticismul lui Hume şi faţă de empirism în genere. Kant restaurează existenţe obiective şi mai restaurează legi. Evident că aceste legi obiective nu sînt existenţe reale — dar nu aceasta ne interesează pe noi.

Locke destrămase conceptul, Hume destrămase legea; rămînea, pur şi simplu, individualul, concretul, sensibilul, şi nimic dincolo de acel sensibil şi deci subiectiv. Kant, făcînd această întoarcere la vechea gîndire aristotelică, dar fecundînd gîndirea aristotelică cu punctul său nou de vedere în legătură cu teoria cunoştinţei, restaura existenţa unei lumi obiective, pasibile de a fi înţeleasă prin legi.

Vasăzică, reacţia kantiană se poate rezuma, pe scurt, în această respingere a scepticismului senzualist şi în instituirea unei lumi obiective între cadre fixe, lume obiectivă întru cît ea este valabilă pentru toate cunoştinţele deduse din conştiinţa în genere. Această conştiinţă nimeni nu ştie ce este; dar Kant susţine că există o conştiinţă în genere. Toate conştiinţele îşi au o lege, care se numeşte conştiinţă în genere. Iar, pe de altă parte, această lume obiectivă nu există decît în funcţie de conştiinţa în genere.

Aceasta este importanţa lui Kant pentru logică: că pune stavilă, la un moment dat, nominalismului excesiv. Această stavilă nu putea să dureze prea multă vreme, pentru că funcţia logicii ca atare este o funcţie nominalistă şi pentru că progresul gîndirii logice trebuie să meargă înspre nominalism. Aş spune chiar că, la limita extremă, la infinit, unde această variaţie a logicii are o limită, nominalismul se confundă cu formalismul. Logica pură nu poate fi propriu-zis decît nominalistă (logica pură nu ca metodă, nu ca orientare, ci logica pură ca conţinut ştiinţific). Dar, despre aceasta, rîndul viitor.

XVIII

CONSECINŢELE ATITUDINII KANTIENE ÎN LOGICĂ

1. Poziţia kantiană în logică. 2. Consecinţele ei: psihologism şi genetism. 3. Logica absolută: hegelianism. 4. Neorealismul şi logistica. 5. Logica gnoseologică. 6. Logica contemporană: atomismul logic înlăturat de substanţializarea proceselor logice şi ipostazarea lor într-un plan de existenţă propriu şi în tipuri de fapte logice ireductibile. 7. Comprehensibilitatea logicii contemporane.

1. Am încercat să arăt ieri că faptul nou şi important pentru evoluţia logicii pe care-l aduce Kant în această disciplină este ipostazarea faptului de conştiinţă, ca realitate, adică înlăturarea, cel puţin din cadrele cunoştinţei, a realităţii ca atare, în ea însăşi, şi înlocuirea cu ceea ce el a numit fenomen; care, în orice caz, nu poate să fie decît un produs, rezultat dintr-o colaborare a conştiinţei, sau a unui element de natură subiectivă, cu realitatea exterioară nouă.

În legătură cu această afirmaţie, am adăugat ieri că o asemenea atitudine echivalează cu o imanentizare, adică cu o păstrare a logicii în cadrele faptelor de conştiinţă. Evident că am arătat, în acelaşi timp, unele dintre contradicţiile şi impreciziile care întovărăşesc acest punct de vedere, aşa de simplu şi de clar în aparenţă.

Din îngrădirea realităţii la acest „*fenomen*", care constituie o realitate alta decît realitatea ontologică, aş zice adevărată, şi care în orice caz este organizată şi hotărîtă de anumite principii ale unei conştiinţe în genere, adică ale unui subiect, rezultă că faptul logic ca atare poate să fie pasibil de o sumă de interpretări. Atîta vreme cît el nu era decît răsfrîngerea unei realităţi existente în ea însăşi, iar conştiinţa nu reprezenta decît un efort de adaptare a acestei răsfrîngeri la realitate aşa cum

se află în ea însăşi, exista un principiu regulativ pentru cunoştinţă; cunoştinţa, adică, se mula întotdeauna pe ceva.

Din moment ce această realitate exterioară este ceva cu totul nedeterminat, iar lumea fenomenală este ceva determinat în virtutea unor principii subiective, înseamnează că faptul acesta subiectiv, cel puţin ca origine şi ca structură, este cel care stă la îndemîna noastră. Faptul acesta, noi nu putem să-l depăşim în nici un fel. Şi, atunci, a fost natural cugetătorilor de după Kant să spună că, dacă fenomenul este elementul unei lumi determinate de principii subiective, atunci faptul logic, care e, într-un fel, răsfrîngere a acestui fenomen, este el însuşi un fenomen încadrat în această viaţă subiectivă.

2. Faptul logic este, prin urmare, un fenomen ca toate celelalte fenomene. Dar, fiind un fenomen, el trebuie studiat în caracterele lui fenomenale, adică din toate punctele de vedere, deci şi din punctul de vedere al istoriei sale. De unde urmează că judecata, conceptul sau cum vreţi să le spuneţi acestor fapte sau realităţi logice trebuie cercetate şi în felul în care iau naştere. Aşa a urmat, după noua poziţie kantiană, psihologismul în logică.

Ştiţi că psihologismul este atitudinea prin care se cercetează originile unui fapt, procesele faptului sau faptul sub aspectul procesului. Şi, astfel, logica a început să studieze, la un moment dat, cum se nasc conceptul şi judecata, care sînt funcţiile logice fundamentale şi care este evoluţia acestor funcţii logice fundamentale în istorie ş.a.m.d. De aci, logica genetică, drept un fel de adaos la logica aceasta psihologică. Eu nu spun că logica genetică şi logica psihologică se ocupă cu lucruri care nu există; spun însă că se ocupă cu lucruri care nu intră în cadrele logicii.

Este foarte interesant, de pildă, să vedem ce înseamnează conceptul de cauzalitate pentru european şi ce înseamnează acelaşi concept de cauzalitate pentru un negru. Totuşi, ştiind cum lucrează europenii sau papuaşii în raţionamentele lor, nu înţelegem întru cît, prin aceasta, structura gîndirii formulate poate să fie mai bine înţeleasă, mai bine desprinsă, mai bine descrisă. Deci, în cadrele logicii, noi rămînem întotdeauna

într-o funcţie nouă. Nu vorbim de gîndirea omenească *in concreto,* ci de ceva pe care-l socotim gîndire omenească, adică identificăm conceptul de gîndire omenească cu gîndirea noastră, a europenilor.

Noi nu facem logică diferenţială, ci facem logică pur şi simplu. Logica este o ştiinţă formală, deci o ştiinţă care se aplică unui material delimitat într-un tip oarecare, arbitrar; dar aceasta este în genere soarta tuturor ştiinţelor. Cînd vorbim de matematică, înţelegem întotdeauna matematica europeană, nu altă matematică. S-ar putea ca în altă parte a globului, sau în altă cultură, 2 + 2 să nu facă 4. S-ar putea ca şi ceea ce noi numim spaţiu empiric, şi pe care îl reprezentăm în forma tridimensională, să nu fie valabil pentru alte popoare. S-ar putea ca regulile noastre de perspectivă să nu fie la fel cu cele din alte ţări, ca, de exemplu, cu cele din Japonia. Aţi văzut că, pe stampele japoneze, figurile cele mai mari sînt pe planul al doilea, nu pe planul întîi. În pictura noastră, figurile din adîncime descresc, pe cînd în pictura japoneză cresc. Totuşi, cînd facem matematică, noi nu ne gîndim niciodată la această diferenţă de sensibilitate, ci facem matematică ipostazînd sau ridicînd această matematică la rangul de matematică pură şi simplă.

Aşa se întîmplă în logică: noi ridicăm gîndirea noastră la rangul de gîndire pură şi simplă. Deci punctul de vedere de genetism, în logică, este foarte justificat din alte perspective, cu totul deosebite decît cele logice. Ei bine, psihologismul şi genetismul au fost făcute posibile, în veacul al XIX-lea, de soluţiile de acest gen special ale problemei care a luat naştere prin Kant.

3. Kant însă n-a pricinuit numai această direcţie în logică. Eu spuneam şi altădată că niciodată nu înţelegem un lucru spus cum este el; ci întotdeauna vedem, în lucrurile pe care le auzim sau privim, numai ceea ce vrem sau sîntem noi în stare să vedem. Adică, deformăm propriu-zis şi realităţile sensibile, şi realităţile acestea ideale, le deformăm, schimbînd oarecum proporţiile, schimbînd structura elementelor constitutive ale unei situaţii. Noi facem să cadă accentul fundamental pe un amă-

nunt sau pe altul, şi din această schimbare a accentului fundamental rezultă o cu totul altă structură a realităţii.

Aşa se întîmplă cu Kant: unii au pus accentul fundamental pe o afirmaţie, alţii pe alta. Pentru că nu se găsea nici un fel de justificare a acelei deosebiri pe care o făcea el între *numen* şi fenomen, a acelei afirmaţii — existenţa *numen*-ului ca atare —, au fost unii cugetători care au zis că acesta este o creaţie simetrică, de care ne putem lipsi, care nu este preţioasă în sistemul kantian. Ceea ce există nu este în lumea numenală, care provoacă în noi ceva, ci ceea ce există e în noi. Toată realitatea începe să fie spirituală, spiritul este această realitate, iar tot ceea ce vedem în noi este istoria spiritului ca atare, care încearcă să ia, după un anumit *şi* într-un anumit proces, conştiinţa de el însuşi.

Dacă este aşa, atunci faptul logic nu mai este ceea ce era pentru noi pînă acum, adică un rezultat; ci faptul logic este altceva: este însuşi resortul, sămînţa, elementul generator al întregii existenţe. Şi aşa s-a ajuns, tot din kantianism, la aşa-numita logică absolută, la hegelianism, de pildă, în care logica nu mai este o ştiinţă de constatare sau de cercetare a legilor gîndirii formulate, cum era înainte şi cum este pentru noi astăzi, ci se confundă, într-un oarecare fel, cu cosmologia, pentru că logica era istoria spiritului, iar istoria spiritului era însăşi realitatea ca atare.

4. Dar nici cu această direcţie nu se încheie influenţa kantiană asupra gîndirii logice în veacul al XIX-lea şi în veacul al XX-lea. Vă aduceţi aminte că aceea ce înţelegea Kant prin judecată era posibilitatea de a percepe unitatea în multiplicitate; adică judecata era ceva, dar acest ceva nu era o existenţă, ci un raport oarecum ipostazat. Această operaţie de ipostazare a realităţilor logice, de transformare a raporturilor şi existenţelor logice în existenţe pure şi simple, s-a continuat în direcţii foarte deosebite, în logica contemporană, fie în aşa-numitul neorealism american, pe de o parte, german, pe de altă parte, fie în aşa-numita logistică.

Logistica şi neorealismul, cu nuanţe deosebite, încearcă să facă acelaşi lucru: să obiectiveze, să transforme în lucruri (mai

exact, din punct de vedere metafizic) ceea ce nu cunoaşte decît sub operaţiile noastre logice. Tot ceea ce intră în operaţiile noastre logice are o existenţă obiectivă. Existenţă obiectivă, însă care depăşeşte existenţa ideal logică şi construieşte, oarecum, un fel de univers, un fel de categorie specială de obiecte în univers. Adică, pe această cale a neorealismului, pe de o parte, şi a logisticii, pe de altă parte, se alunecă de la logica propriu-zisă la metafizică.

A fost o primă alunecare spre psihologie, o a doua alunecare spre metafizică şi cosmologie, prin Hegel, şi o a treia alunecare, tot în metafizică, prin această ipostazare a funcţiilor, a raporturilor şi prin transformarea lor din *obiecte*, sub raportul logic, în lucruri, sub raportul metafizic.

Problema kantiană însă, după cum vă aduceţi aminte, era o problemă clasic logică. Ea într-adevăr imanentiza procesul logic şi nu căuta decît să confrunte propoziţia cu anumite legi ale ei. Din acest punct de vedere, kantianismul s-a ocupat foarte mult de idealul unei ştiinţe logice, pentru că nu căuta niciodată să depăşească obiectul — ceea ce am arătat, cu alt prilej, că este caracterul consideraţiei logice ca atare.

5. Kant însă a atacat, alături de problemele logice, şi alte probleme, iar logica aceasta kantiană n-a rămas pentru unii dintre urmaşii săi în cadrele clasice şi în cadrele ei juste, ci a alunecat într-o altă direcţie, anume în direcţia consideraţiilor de valorificare a cunoştinţei. Cunoştinţa kantiană era, din punct de vedere logic, o cunoştinţă exactă, o cunoştinţă corectă: ea trebuia să se supună principiului noncontradicţiei şi trebuia să îndeplinească toate regulile silogismului; adică criteriile de apreciere nu depăşeau în nici un fel cunoştinţa. Urmaşii lui Kant nu s-au oprit aci, ci au vrut să introducă în logică, şi au izbutit să introducă, problema cealaltă: ce reprezintă această cunoştinţă faţă de realitate însăşi? Deşi, pentru sistemul filozofic al lui Kant, presupoziţia *numen*-ului este inoperantă şi nu mai intervine, în nici un fel, în toată filozofia de mai tîrziu, ea neintrînd în cadrele filozofiei teoretice, cu toate acestea existenţa *numen*-ului i-a urmărit pe gînditori, şi i-a urmărit pentru simplul motiv că ea răspundea, psihologiceşte, unei necesităţi foarte stringente a spiritului omenesc.

Spiritul omenesc este uşor înclinat să creadă că ceea ce cunoaşte nu este exact realitatea, dar foarte greu recunoaşte că mai există ceva care n-ar putea cunoaşte. Cunoştinţa este, pentru bunul-simţ, un element derivat, nu un element originar. Caracterul acesta de derivat al cunoştinţei postulează, oarecum, existenţa unei realităţi. Iar din existenţa realităţii şi din afirmaţia unei discrepanţe între cunoştinţă ca atare şi realitatea aceasta, naşte problema valorii cunoştinţei, problema limitelor cunoştinţei.

Ce reprezintă cunoştinţa noastră din realitate şi pînă unde poate fi întinsă această cunoştinţă în realitate este o problemă care poate fi justificată, evident, dar care iarăşi extinde logica în domenii ce nu-i sînt proprii. Şi această direcţie gnoseologică a logicii izvorăşte tot din influenţa gîndirii kantiene.

6. Deci ceea ce a urmat după Kant, în veacul al XIX-lea şi la începutul veacului al XX-lea, a fost o serie divergentă de preocupări, plecînd de la Kant, căutînd, toate, să utilizeze afirmaţiile fundamentale kantiene, dar alunecînd, toate, în direcţii care nu sînt proprii logicii, încălcînd, unele, domeniul empiric al psihologiei, încălcînd, altele, domeniul metafizic al realităţilor ca atare şi încălcînd, altele, consideraţiile domeniului acestuia de limite, între realitate şi cunoştinţă, adică între virtual şi actual, între metafizică şi psihologie sau istorie.

Ceea ce este caracteristic, din toate aceste eforturi ale logicii din veacul al XIX-lea şi al XX-lea, nu este alunecarea şi greşeala în care a căzut logica, ci tendinţa, care devine foarte palpabilă în unele din aceste şcoli, de a încercui, de a defini faptul logic. Adică consideraţiile logice postkantiene converg, toate, înspre un acelaşi punct, înspre delimitarea precisă a faptului logic şi ipostazarea lui. Cum vă spuneam adineauri, de unde pînă la Kant faptul logic era un fenomen derivat, în veacul al XIX-lea faptul devine ceva de sine stătător, nu din punct de vedere metafizic, pentru că aceasta nu ne interesează pe noi, ci din punctul de vedere al atitudinii logice faţă de acest fapt. Adică nu mai avem de-a face, propriu-zis, cu obiecte, cu legi de cunoaştere a acestor obiecte, cu raporturi între aceste obiecte. Ieşim din sfera realităţii care se răsfrînge într-o cu-

noştinţă şi ne plasăm într-un plan special de realităţi, care este cel al realităţilor logice. Judecata nu mai este propriu-zis o operaţie, adică o raportare a două concepte, ci un fapt în realitate şi o răsfrîngere a acestui fapt în conştiinţă; adică judecata devine, şi ea, o cunoştinţă oarecare, care, ca orice cunoştinţă, are un caracter centrifug sau are tendinţa să se depăşească pe ea însăşi şi să meargă înspre un obiect. Prin urmare, judecata ca atare sau conceptul ca atare nu mai însemnează doar răsfrîngerea unei realităţi în conştiinţă sau nu mai însemnează realitate de o ordine oarecare, născută prin răsfrîngere asupra realităţii. Conceptul nu putea să reiasă ca rezultat al unei operaţii de abstracţie, ca în veacul al XVIII-lea şi al XIX-lea. Şi conceptul ca atare are o realitate obiectivă, iar acest concept cu realitate obiectivă are tendinţa să se depăşească pe el însuşi, indicînd asupra unei realităţi de altă natură decît el însuşi şi exterioară lui.

Aceasta este foarte caracteristică pentru sfîrşitul veacului al XIX-lea şi începutul veacului al XX-lea: că formele logice au o existenţă de sine stătătoare şi constituie oarecum un plan de realităţi specifice, plan de realităţi care se extind nu numai asupra conceptului, cum s-a întîmplat odată, în vechiul realism logic, cu Platon sau scolastica de mai tîrziu, ci şi în ce priveşte judecata şi raţionamentul. Cu alte cuvinte, sfîrşitul procesului de precizare a faptului logic duce la o egalare a tuturor faptelor de natură logică: nu mai există un fapt elementar, ci conceptul şi judecata sînt fapte tot aşa de elementare, din punct de vedere logic; sînt fapte pur şi simplu.

Vedeţi că se înlătură mecanismul logicii, în acest sfîrşit de veac al XIX-lea şi început de veac al XX-lea, şi se înlătură, dacă voiţi, cu un termen care jenează în momentul de faţă, se înlătură atomismul logic. Este foarte ciudat că, în momentul în care se înlătură atomismul logic, apar preocupări de calcul logic, care trebuie să meargă tot înspre atomism.

Dar este o fundamentală deosebire între calculul logic, cum aveau să-l facă Raymundus Lullus, Pascal sau Leibniz, şi cel nou. Raymundus Lullus stabilea o tabelă a categoriilor şi elementelor conceptuale ale gîndirii şi urmărea operaţiile în

legătură cu aceste elemente constitutive conceptuale. Noul calcul logic depăşeşte acest punct de vedere. Noul calcul logic admite că există funcţii între concepte, dar admite că există funcţii şi între funcţiile conceptelor. Adică aceleaşi operaţii care se fac în matematică, prin introducerea calculului funcţional, se fac şi în logică, prin ultimele lucrări ale logisticii. Cu alte cuvinte, ceea ce era funcţie şi deosebea funcţia de obiect, nu mai există astăzi ca deosebire, funcţia devenind ea însăşi obiect.

Aceasta este într-adevăr caracteristică. Vă aduceţi aminte că epoca modernă a dizolvat conceptul şi l-a înlocuit prin raport sau prin funcţie; a dizolvat aşadar ceea ce era element absolut şi element substanţialist în logică. Adică logica modernă, de la Renaştere încoace, înlocuise sau schimbase caracterul eminamente static al universului logic într-unul dinamic; iar acum, la sfîrşitul veacului al XIX-lea şi începutul veacului al XX-lea, spiritul logic face o întoarcere asupra lui însuşi şi ipostazează funcţiile şi raporturile, adică transformă în absoluturi, substanţializează tocmai elementele prin care staticismul vieţii antice intrase în disoluţie şi trecuse în dinamism.

7. Acesta este, deocamdată, punctul de ajungere al teoriilor logice: aşezarea planului logic într-un fel de existenţă aparte, generalizarea faptului logic analog acestui plan de realitate şi substanţializarea acestui fapt logic, care nu mai este propriu-zis nici concept, nici relaţie între concepte, ci fapt pur şi simplu. Conceptul este o speţă de fapte logice, după cum judecata este o altă speţă de fapte logice, iar raţionamentul constituie o speţă separată de fapte logice. Nu se mai poate vorbi, de astăzi înainte, în logică, de elemente constitutive şi de legi, de combinaţii între aceste elemente constitutive, ci se poate vorbi de unităţi constitutive ale logicii, ireductibile unele la altele.

Atomismul, care a domnit în logică dinainte de Aristotel pînă la sfîrşitul veacului al XIX-lea, acest atomism logic a dispărut, cu noile direcţii din logică, adică cu aceste observări nu de origine hegeliană, ci de natură logistică sau de definiţie logistică.

Aşa fiind, vedeţi că într-adevăr noi trăim astăzi un moment foarte important în istoria logicii, şi impresia mea este că trăim cel mai caracteristic moment din toată această istorie; caracteristic nu numai fiindcă se încadrează perfect în toată structura spirituală a vremii, ci şi pentru că deschide cele mai vaste posibilităţi de înţelegere a realităţilor.

Este adevărat că în istoria spiritului omenesc părerile se schimbă şi că nu există, propriu-zis, o ordine după care aceste păreri se schimbă; deci, din acest punct de vedere, nu poate fi adevărat că există o evoluţie a logicii şi că există un progres în ştiinţa logicii. S-a întîmplat însă, dar este cu adevărat o întîmplare, că, astăzi, poziţia pe care o ocupă cercetările logice pune la contribuţie întreaga experienţă a gîndirii logice de pînă acum. Vreau să spun că poziţia logică de astăzi înglobează toate poziţiile anterioare. Aceasta nu se datorează faptului că ea este astăzi, ci se datorează unei întîmplări. Poziţia noastră logică de astăzi este cea mai comprehensivă, în chip întîmplător, pentru că poziţia psihologistă, din jumătatea a doua a veacului al XIX-lea şi începutul veacului al XX-lea, este mai puţin comprehensivă, mai puţin complicată. Deci etalonarea nu este şi criteriul de comprehensibilitate.

În adevăr, ocupăm poziţia cea mai favorabilă, sîntem în posesia poziţiei celei mai largi; dar aceasta este pur şi simplu o întîmplare. Logica nouă deci consideră că nu există o istorie propriu-zisă a logicii, ci există diferite tipuri de speculaţie logică. Aceste tipuri va trebui să le delimităm, în cele două lecţii care ne mai rămîn.

XIX

ETAPE ÎN ISTORIA LOGICII

1. Atitudinea acestui curs. 2. Momente caracteristice în construirea disciplinei logice: logica aristotelică prilejuită de formalismul sofiştilor. 3. Logica scolastică, după formalismul bizantin. 4. Logica modernă, după formalismul Renaşterii.

1. V-aţi dat seama că, după explicaţiile pe care le-am făcut aci, seria prelegerilor noastre a avut ca scop să dea mai degrabă material în vederea unei sistematizări a istoriei logicii, aşa cum anunţasem încă de la începutul cursului. Vasăzică, propriu-zis, n-am încercat să vă fac un curs de istorie a logicii. De altfel, nici nu ştiu dacă s-ar putea face un asemenea curs, aşa cum are aerul să indice titlul.

Cursul de istorie a logicii poate însemna două lucruri: întîi, o sistematizare a întregului material de logică privind istoria, adică o sistematizare a tot ce s-a scris şi s-a gîndit în legătură cu problemele logice, sistematizare care, în primul rînd, ar trebui să arate o linie de grupare şi o linie de înaintare a cercetărilor. Deşi, ca enunţare, un asemenea plan e foarte simplu, în practică însă o asemenea operaţie este de-a dreptul o imposibilitate. Este o imposibilitate, pentru că, pe de o parte, chestiunile de logică sînt aşa de răspîndite în cadrul altor cercetări anexe, iar, pe de altă parte, aşa de legate cu anumite puncte de vedere, cu anumite cercetări speciale din filozofie, încît o desprindere a acestor probleme din cadrul lor natural şi o integrare, o încorporare a lor în cadrul special al istoriei logicii ar echivala, pur şi simplu, cu o denaturare a tratării acestor probleme.

Istoria logicii însă mai poate să însemneze, în al doilea rînd, şi istoria conceptului de logică, coroborată cu ambianţa istorică şi filozofică în care s-a născut; apoi, cu însuşi concep-

tul general de logică, concept care, deşi neexprimat, pluteşte oarecum implicit în cercetările noastre.

Ei bine, tocmai aceasta am voit să fac anul acesta înaintea d-voastre: să urmăresc evoluţia conceptului de logică şi, mai ales, constituirea disciplinei logice pe care ar putea eventual s-o reprezinte. Vasăzică, acesta a fost scopul prelegerilor mele: să definesc, oarecum istoric, conceptul şi disciplina logicii. Este, iarăşi, adevărat că încercarea mea n-a plecat de la o definiţie preconceptuală, de la o încercuire precisă a logicii; ci, mai ales, presupunînd că cunoaşteţi, în linii mari, înţelesul acestei discipline, am încercat să-i surprind viaţa, în dezvoltarea cugetării umane. Poate că ar fi fost interesant ca această urmărire să treacă dincolo de cadrul filozofiei europene. Sigur, chiar că ar fi interesant, însă ar reprezenta mai mult o verificare decît o precizare. Lucrurile acestea vi le spun ca o orientare, nu ca o demonstraţie pentru teza mea.

În faţa acestei obiecţii pe care mi-o fac singur, aduc constatarea scurtă, şi nefundată deocamdată, că urmărirea speculaţiei logice, în vechea filozofie asiatică, şi anume în filozofia indiană şi în cea chineză, cît se cunoaşte şi cum se cunoaşte, verifică punctele de reper pe care le-a stabilit analiza mea istorică din prelegerile anului acesta. Vasăzică, ar fi fără îndoială interesantă o cercetare comparată asupra conceptului de logică şi asupra evoluţiei acestui concept în filozofia europeană şi extraeuropeană; dar, repet, această confruntare n-ar face decît să verifice punctele de reper pe care le-am stabilit noi.

2. Ei bine, care sînt rezultatele la care am ajuns, după această scurtă analiză pe care am făcut-o? Spuneam, la începutul acestor prelegeri, că, dacă este vorba să urmărim naşterea speculaţiei logice, această naştere a urmat, la începuturile istoriei filozofiei europene, unei perioade de scepticism. Scepticismul, ca atare, nu condiţionează prin el însuşi învierea speculaţiei logice propriu-zise. V-am explicat, atunci cînd a fost vorba de a desprinde începuturile logicii greceşti, că sofistica — ce e un fenomen general la anumite perioade ale dezvoltării gîndirii omeneşti, şi nu numai un fenomen european, ci unul general filozofic, deoarece a existat şi în India şi, în anumite mo-

mente, în China — nu a născut prin ea însăşi speculaţia logică; ceea ce a creat momentul acesta al sofisticii este ordinea cercetărilor de logică, şi anume momentul formal în speculaţia logică. Este natural ca — atunci cînd gîndirea omenească ajunge la un relativism, fundat nu în fapt, ci în posibilitatea de mînuire a elementului spiritual, relativism care se sprijină, în primul rînd, pe credinţa că cunoştinţele noastre nu se verifică prin realitate, ci au anumite legi imanente, care, singure, reprezintă un criteriu de adevăr —, este natural ca elementul formal, în această operaţie intelectuală, să se accentueze. Pentru că, după cum vă spuneam şi altădată, formal propriu-zis înseamnă ceea ce nu se sprijină pe conţinutul operaţiilor noastre, ci pe felul de aşezare a materialului asupra căruia ne concentrăm. Formal înseamnă schemă, punct de plecare schematic, un fel de schelet al operaţiei, prin urmare, o considerare a operaţiei înseşi, nu a materialului care intră în această operaţie. Şi, totdeodată, sofismul, ca şi scepticismul — cînd scepticismul nu a fost de natură psihologică —, în aceasta a constat: în neglijarea elementului material din conştiinţă şi în accentuarea, în chip fundamental, tocmai a elementului acestuia de operaţie spirituală, a elementului formal.

Vasăzică, faptul că speculaţia logică ia naştere de obicei — vom vedea cînd — după o perioadă de scepticism, nu se datoreşte dezagregării spirituale în domeniul cunoaşterii, ci elementului de formalism pe care orice dezagregare spirituală, în domeniul cunoaşterii, îl provoacă. Ţin să fac această distincţie, pentru că prea deseori se confundă propriu-zis scepticismul, care este o problemă sau, mai bine, o soluţie la o problemă de teorie a cunoştinţei cu fundarea formalistă a scepticismului, care este cu totul altceva. Atunci cînd afirm că pot să-mi întrebuinţez gîndirea cum vroiesc eu şi că nimic din afară nu condiţionează gîndirea mea, fără îndoială că fac o afirmaţie sceptică. Dar scepticismul acesta nu se întinde asupra formelor de gîndire ele însele, ci le păstrează valoarea. Ceva mai mult, de cele mai dese ori, un scepticism de ordin metafizic sau logic este ţinut să accentueze valoarea absolută a principiilor generale, a formelor generale ale gîndirii. Formele generale ale

gîndirii nu sînt puse, ca valoare, la îndoială, printr-un scepticism radical. Şi este foarte ciudat că, în gîndirea sau în istoria gîndirii omeneşti, cînd aceste forme au fost puse la îndoială, s-a întîmplat ca, în domeniul credinţei şi în domeniul problemei cunoaşterii, să avem de-a face cu anumite poziţii aproximativ dogmatice. Să vă dau un exemplu.

Ştiţi că rădăcinile psihologiste ale poziţiei antilogistice se sprijină pe John Locke, cum am arătat. Prin urmare, nu ar exista anumite principii logice cu valoare absolută, de pildă principiul terţului exclus sau principiul identităţii etc., care sînt considerate ca principii logice cu valoare absolută. Credinţa aceasta că nu există principii logice absolute se sprijină pe critica psihologistă a lui John Locke. Dar tot această critică a lui Locke a adus mai tîrziu altceva, şi anume a dus la fundarea sau la fundamentarea pozitivismului, care ştiţi că reprezintă un fel de dogmatism ştiinţific, un fel de orientare spirituală, în istoria gîndirii omeneşti, care afirma că cunoştinţa ştiinţifică este cunoştinţa definitivă, în sfîrşit cunoştinţa — cum i-am spune — care realizează fără rest realitatea, o cunoştinţă pe care ne putem sprijini cu toată nădejdea. Evident că pozitivismul, sub raportul filozofic, are anumite goluri, care nu-i îndreptăţesc atitudinea dogmatică; dar exemplele de cum a fost practicat pozitivismul în fapt confirmă punctul de plecare pe care l-am pus eu aci. D-voastre ştiţi, de pildă, că Haeckel este un pozitivist şi cunoaşteţi cît de dogmatică este atitudinea sa în filozofie, atît cît s-a priceput omul să facă şi cît a făcut. Cunoaşteţi, de asemenea, poziţia lui Mach, care are pretenţia, nici mai mult nici mai puţin, să dizolve filozofia într-un fel de ştiinţă de o structură specială.

Prin urmare, ca să ne întoarcem de unde am plecat: valabilitatea absolută a principiilor logice nu este pusă la îndoială de scepticismul propriu-zis. Scepticismul nu ordonă cunoaşterii, nu anihilează, nu anulează dogmatismul sau credinţa aceasta fundamentală în principiile logicii, ci, după cum v-am arătat, se întîmplă tocmai contrariul: tocmai atunci cînd nu examinăm cunoaşterea, cînd există un fel de dogmatism, se pun la îndoială principiile logice. Căci este absolut nefundat să se afirme

că cercetarea logică urmează întotdeauna unei perioade de scepticism. O încercuire trebuie făcută, şi anume una fundamentală: *renaşterea cercetărilor logice urmează întotdeauna unei perioade de scepticism, cînd acest scepticism face să cadă accentul fundamental pe elementul formal,* cînd, prin urmare, trece pe primul plan interesul formal al cunoaşterii. Atunci, în adevăr, se iveşte o nouă perioadă în istoria logicii. Este ceea ce s-a întîmplat propriu-zis cu sofistica greacă şi, pe urmă, cu Socrate; ceea ce s-a întîmplat mai tîrziu, după răsfrîngerea senzualismului stoic, cu logica bizantină. Formalismul gramatical bizantin este punctul de legătură şi punctul de origine al noii dezvoltări logice în Evul Mediu.

3. Vedeţi, se zice că noi sîntem întotdeauna tributarii Apusului. Noi, aceştia din Răsărit, nu avem o cultură proprie şi învăţăm lucrurile din Apus. Dar cine intră mai adînc în istoria culturii şi civilizaţiei europene îşi va da seama de adevărul acesta, surprinzător pentru foarte multă lume, că, dacă n-ar fi fost Răsăritul şi cultura răsăriteană, toată viaţa de mai tîrziu a Europei ar fi avut cu totul altă înfăţişare. Nu vorbesc numai de grecii vechi, care au fructificat, au fecundat întreaga viaţă europeană; dar, mai tîrziu, după aşa-numitele năvăliri barbare, este iarăşi Răsăritul, prin Bizanţ de data aceasta, care fructifică Apusul. Cunoaşteţi teoriile acelea că a fost o epocă greacă şi romană şi, în sfîrşit, o epocă germană a culturii europene. Epoca germană a culturii europene însemnează propriu-zis epoca protestantă a culturii europene. Cine îşi dă seama ce însemnează protestantism faţă de catolicism poate foarte repede să constate că acest protestantism a fost absolut imposibil, sau ar fi fost absolut imposibil, dacă nu exista, pentru Europa de Apus, putinţa unei legături cu Orientul imediat Apropiat. Gîndirea europeană de după scolastică, prin urmare de după teologia catolică, a fost fructificată de către ortodoxia bizantină — nu de ortodoxia rusă.

Aci este încă o greşeală a istoricilor civilizaţiei europene: ortodoxia rusă intră abia în civilizaţia veacului al XVI-lea. Ea face concurenţă universalismului catolic, pentru că tot o idee de mesianism stă şi la baza ideii catolice, şi la baza ideii or-

todoxe: este tot un fel de mîntuire, pe lumea aceasta, cu ajutorul Bisericii.

Fac o digresiune, care ne explică rolul Răsăritului în gîndirea filozofică din Europa. S-a vorbit, în ultimii ani, foarte mult, în Europa, de călugărul Rasputin. S-au spus o mulţime de lucruri, unele exacte, altele neexacte. Dacă vă daţi seama, nu este nimic mai catolic, în toată dezvoltarea bisericească a vieţii religioase ruseşti, decît tipul acesta, Rasputin. El face *pendant*[38]-ul lui Savonarola: acelaşi proces, repetat în două timpuri şi în domenii deosebite; adică aberaţia încercării de a rezolva probleme de politică cu arme religioase. Dar aberaţia aceasta este însuşi fundamentul bisericii catolice şi al orientării catolice şi romane în faţa vieţii. Vasăzică, nu ruşii au fructificat Europa, pentru că ruşii erau condamnaţi pentru biserica catolică, ci bizantinii. Cine cunoaşte structura intimă a protestantismului îşi dă seama că el închide o mulţime de elemente răsăritene, falsificate, transformate în mediul apusean.

Prin urmare, un al doilea moment de naştere, ori de renaştere a speculaţiei logice, este tocmai momentul acesta al pătrunderii retoricii şi gramaticii bizantine — iarăşi elementul formal, de data aceasta — în Apus.

4. Sînt cîteva puncte de culminaţie logică: logica socratică şi aristotelică, cea scolastică, în sfîrşit cea carteziană, care se încheie în zilele noastre, într-o formă sau în alta, în logistică.

Acestor trei puncte de culminaţie le răspund trei începuturi: primul început este sofistica, cu corelatul ei imediat, Socrate; al doilea, retorica, gramatica bizantină, cu corelatul ei în logică, Petrus Hispanus; şi, în sfîrşit, un al treilea moment — unde trebuie căutat? Materialul pe care vi l-am expus eu este, aci, ceva mai vag decît în cele două cazuri precedente, căci propriu-zis noi nu trăim azi în faţa unei perioade închise. Lumea greco-romană reprezintă o perioadă spirituală închisă, cu sistemul ei special de logică; lumea creştină, pînă la sfîrşitul scolasticii, pînă la Renaştere, reprezintă a doua perioadă, iarăşi cu sistemul ei precis; lumea noastră, de la Renaştere încoace, evident că constituie o altă perioadă. Dar perioada este închisă? Perspectiva istorică este prea defectuoasă, deocamdată,

pentru ca să putem afirma aceasta. Se poate ca această perioadă să fie închisă în veacul al XIX-lea, cu ultimul asalt dogmatic al scientismului, în cea mai crasă şi coborîtă formă (Wagner, Moleschott etc). Noi trăim astăzi, fără îndoială, vremuri tulburi, de prefacere. Dar, dacă, într-adevăr, aceste timpuri de prefacere sînt momente de renaştere fundamentală, sau numai oscilări, aceasta nu o putem spune. Deci depinde întotdeauna de perioada pe care o ai în faţă, pentru ca să poţi fixa punctul de reper. Dacă perioada aceasta a treia se închide propriu-zis în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, aproximativ în 1870, atunci începuturile speculaţiei logice trebuie puse în retorica Renaşterii, sau momentul de dinaintea începutului speculaţiei logice începe cu retorica şi gramatica din epoca Renaşterii. Pomponazzi şi ceilalţi erau lichidatori ai trecutului, dar, în acelaşi timp, se accentuează, în ei, lumea formală, în aşa măsură încît merge propriu-zis înspre disoluţia gîndirii logice scolastice. Pomponazzi a ieşit din scolastică, este un interpretator al lui Aristotel. El crede că stă pe terenul scolasticii, dar nu mai face scolastică, şi vom vedea de ce.

Vasăzică, probabil că, în acest moment, în retorica italiană a Şcolii de la Padova trebuie căutat antecedentul celui de-al treilea ciclu al procesului logic. Pentru ce? Pentru că un prim moment al sistematizării noastre ne indică naşterea gîndirii logice sau a speculaţiei logice, după o perioadă de formalism gramatical şi logic.

Al doilea moment este foarte caracteristic. El interesează perioada cea mai lungă şi reprezintă perioada de constituire a disciplinei logice. Ea nu cunoaşte lucrări sistematice propriu-zise, ci probleme diferite, considerate în ele însele, nu în cadrul strict al logicii, ci în cadrul cercetărilor în legătură cu problema cunoaşterii în general. Perioada aceasta de constituire este al doilea moment în precizarea şi în constituirea conceptului de logică. Verificarea vă este la îndemînă. Am spus numaidecît că, pentru prima perioadă, intră în această categorie Socrate şi Platon; ei sînt acei ce au să constituie propriu-zis logica. Pentru a doua perioadă, această operaţie este făcută de comentatorii arabi ai lui Aristotel. Aceasta este mai puţin caracteristică

şi vom vedea imediat de ce. În fine, a treia perioadă este constituită de întreaga cercetare logică, de la Galilei pînă la Kant, cu Descartes, Leibniz, John Locke, Hume, perioadă de constituire în care eventualele manuale de logică nu sînt propriu-zis prelucrări ale noului material, ci reminiscenţe ale vechiului material. Spre pildă, *Logica de la Port-Royal* nu este una carteziană, ci este tot sistematizarea vechii logici. Tratatele de logică carteziană nu se ivesc în vremea lui Descartes, ci tocmai mai tîrziu, în veacul al XIX-lea. Aceasta, vasăzică, pentru al doilea moment.

În fine, al treilea moment reprezintă sistematizarea desăvîrşită a vechii logici, a ştiinţei logicii. Ea se caracterizează printr-o completare a problematicii logice şi printr-o sistematizare, printr-o aşezare în sistem, într-un tratat, printr-o codificare, prin urmare, a acestor probleme. Ea se mai caracterizează încă prin altceva: corespunde întotdeauna unei anumite ştiinţe şi este numai instrument de transmitere a acestei ştiinţe. De pildă, Aristotel, pentru lumea greacă. Logica aristotelică era oarecum concomitentă cu ştiinţa greacă, ce se constituise dinainte, cu Platon. Vasăzică, Pitagora şi Platon reprezintă două *summum*[39]-uri, în faza timpului în care această ştiinţă, de bine, de rău, se constituise, îşi găsise oarecum centrul de greutate, individualitatea proprie. Deci logica aristotelică, tratatul de logică aristotelică, are două momente la bază: întîi, materialul logic pe care-l sistematizează, şi, al doilea, cunoştinţele deja constituite.

Şi, atunci, aceste tratate de logică, care cad întotdeauna în al treilea moment, au un caracter: ele sînt instrumente de transmitere ale unei ştiinţe anumite, constituite. Înainte de constituirea unei ştiinţe, nici nu apare vreun asemenea tratat. Lucrul este natural, pentru că nu ar avea ce să transmită. Numai în momentul în care ştiinţa timpului este sigură de ea însăşi, numai după ce şi-a găsit, după cum spuneam, centrul de greutate, numai atunci trebuie să intervină această nouă operaţie de transmitere. Atunci apare necesitatea de a codifica aceste reguli ale logicii. Dar, în acelaşi timp, nu numai necesitatea; apare şi posibilitatea de a codifica regulile logice, pentru că perioada an-

terioară adunase material prin lucrări, prin monografii asupra diferitelor probleme.

Această perioadă este aşa-numita perioadă scolastică. Scolastica nu este o perioadă propriu-zisă, o perioadă istorică, în desfăşurarea gîndirii omeneşti, adică nu reprezintă timpul, de la atît pînă la atît, după Cristos, ci este o perioadă tipică în istoria acestei gîndiri. Scolastică este, de pildă, logica artistotelică; scolastică este logica lui Toma d'Aquino şi scolastică este codificarea logistică, pentru că toate aceste momente reprezintă unul şi acelaşi lucru: logica codificată, în scopul transmiterii unei ştiinţe constituite.

Iată, prin urmare, din punctul de vedere al evoluţiei, al creării disciplinei logice, care sînt cele trei momente. Trei, pentru că atîtea am stabilit; alte puncte de plecare pot să stabilească alte momente. Iată, după părerea mea, cele trei momente fundamentale pînă la constituirea deplină a disciplinei logice. Sistematizarea aceasta este făcută, după cum vă spuneam, din punctul de vedere al creşterii conceptului de logică şi al creşterii disciplinei de logică. Dar iarăşi adăugam, la începutul acestei lecţii, că toate aceste momente corespund sau sînt condiţionate de anumite stări de fapt. Ei bine, tocmai rădăcinile substratului general filozofic al acestei tematizări trebuie să le vedem, pentru încheiere, în lecţia viitoare.

XX

TIPURI DE LOGICĂ

1. Logică substanţialistă. 2. Logică relaţionistă. 3. Logică pentru care relaţia însăşi este un obiect.

1. Revenim azi asupra unor afirmaţii pe care le-am făcut ieri; spuneam că perioada a doua din istoria logicii, al cărei punct culminant este scolastica, nu îngăduie o deosebire netă, în procesul de formaţie al teoriei acesteia; că, prin urmare, perioadei aşa-numite Socrate—Platon şi perioadei Descartes—Kant nu le corespunde, în tipul medieval de logică, un proces precis, definitiv.

Afirmasem, pe de altă parte, iarăşi, că fiecărei etape complet închise de logică îi corespunde, de fapt, o ştiinţă, şi ea închisă şi perfect constituită; şi arătasem că logicii aristotelice îi corespunde ştiinţa greacă. Tot astfel îi corespunde scolasticii propriu-zise, adică scolasticii *stricto sensu*[40], altă ştiinţă constituită şi perfect închegată, care este teologia creştină, şi anume teologia creştină pe baze catolice; iar ultimei forme de scolastică, adică logisticii contemporane, îi corespunde cealaltă ştiinţă, ştiinţa propriu-zisă, adică ştiinţa pozitivă a vremurilor noastre.

Din aceste corespondenţe, pe care le-am stabilit în diferitele epoci ale gîndirii logice, se vede numaidecît de ce perioada a doua este mai puţin clară decît s-ar fi cuvenit, poate, să fie. Logicii antice, graţie lui Aristotel, îi corespunde ştiinţa greacă, iar scolasticii medievale, a lui Toma d'Aquino, îi corespunde teologia. Dacă deosebirile în proces nu sînt aşa de pregnante, aşa de tranşante, aceasta provine din faptul că, propriu-zis, atitudinea spirituală a omenirii, în Evul Mediu, nu este prea deosebită de la prima la a doua perioadă.

Un fel de întoarcere spirituală în omenire a avut loc, de la lumea veche la aşa-numita lume medievală. Dar această întoarcere spirituală nu se caracterizează decît prin intervenţia unui element subiectiv, într-o măsură foarte mărginită; adică elementul individual şi individualist introdus de creştinism în concepţia omului asupra vieţii. Elementul acesta este oarecum ţinut în surdină, apăsat, ţinut sub oarecare presiune, de concepţia etatist-religioasă a creştinismului apusean. Vasăzică, există o întoarcere, o nouă orientare, dar o orientare care, propriu-zis, nu are alt reazăm decît tocmai mai tîrziu, după Renaştere. Altfel, în marile linii ale cugetării ei, omenirea păstrează aceeaşi orientare în faţa universului. Nu este, propriu-zis, deosebire fundamentală, de la greci la romani şi, mai departe, la Evul Mediu, ca reprezentînd ideea de stat roman şi această nouă formă creştină de stat religios. De aceea am spus, tocmai pentru că întoarcerea nu este completă şi nu este definitivă, că această reînnoire spirituală a omenirii nu este fundamentală, şi fazele pe care le urmează gîndirea logică nu sînt nici ele bine delimitate.

Şi este natural. Este natural, pentru că, atunci cînd gîndirea creştină a venit în contact cu lumea veche greacă, ea a găsit instrumentul organizat, canonul, şi a găsit acest canon în logica aristotelică. Vasăzică, n-a fost nevoie — în momentul cînd, după retorica greacă, lumea creştină îşi căuta instrumentul de lucru şi de expunere a noii ştiinţe, care, de astă dată, era teologia creştină —, n-a fost nevoie nici de căutare, nici de întoarcere asupra sa însăşi, nici de bîjbîire prea multă, ca să pună mîna pe acest instrument. Instrumentul îl găseşte făcut; exista în logica aristotelică. Toate comentariile arabo-iudaice, pe care le indicam rîndul trecut ca un fel de perioadă de refacere, de reconstruire a logicii, toate comentariile nu erau decît comentarii; adică operaţia aceasta nu era decît una de descoperire, de găsire a unui material codificat, nu de construire a unui cod nou de cunoaştere şi de exprimare a anumitor adevăruri. De aceea spuneam, iarăşi, că trecerea aceasta de la gramaticii bizantini la scolastica aquiniană nu arată anumite momente bine precizate şi bine conturate.

Propriu-zis, în istoria logicii, sub raportul conţinutului, sub raportul structurii intime a acestei discipline, nu există bine precizate decît două perioade: o perioadă pînă la Renaştere şi o perioadă după Renaştere, perioade condiţionate de structura metafizică a timpului. V-am atras atenţia şi altădată asupra faptului că, dacă vechea logică se îndrepta înspre concept, aceasta era tocmai din cauza caracterului substanţialist al structurii spirituale a vremii de pe atunci. Conceptul era propriu-zis numai un fel de derivativ, un fel de punct de scăpare sau un fel de precipitat al speculaţiei logice, pusă în faţa obiectului. Tot interesul lumii vechi, cu foarte mici excepţii, care excepţii sînt, şi ele, pasibile de o mulţime de interpretări, era înspre o considerare statică a realităţii. Dacă, de pildă, azi, în răsăritul Europei, nu există mare interes pentru diferitele idei de infinit, pentru ideea de devenire, pentru proces etc., aceasta este tocmai pentru că Răsăritul a rămas mai credincios vechii tradiţii greceşti şi tradiţiei Antichităţii spirituale europene. Convergea interesul, cum vă spuneam, în metafizica timpului, ca şi în necesitatea aceasta de a rezolva problema realităţii, convergea înspre anumite obiecte fixe.

Nu este o întîmplare faptul că, de la Socrate şi pînă la Suárez, logica merge înspre concept sau se rezumă într-o logică a conceptului, după cum, iarăşi, nu este o întîmplare că faptul, cu deosebire adîncit în teoria cunoaşterii a lui Toma d'Aquino, anume caracterul intenţional al cunoaşterii, a fost absolut neglijat de epoca postaquiniană. Cînd, la sfîrşitul veacului al XIX-lea, se descoperea, de către Husserl, aşa-numita intenţie logică, în Bolzano, pentru toată lumea a fost o surpriză extraordinară. Lumea uitase că acest caracter intenţional al cunoaşterii este de origine profund scolastică şi că se găseşte în filozofia lui Toma d'Aquino.

Dar ce înseamnează acest caracter intenţional al cunoaşterii? Un exemplu simplu. Cînd întrebuinţez un cuvînt oarecare — spune scolastica—, acest cuvînt are trei înţelesuri: întîi, este înţelesul gramatical, de a fi un cuvînt pur şi simplu; al doilea, se raportează la, trădează un concept, exprimă un concept; şi, al treilea, arată un obiect. Cuvîntul însuşi are o funcţie oare-

cum dinăuntru în afară, cuvîntul intenţionează, arată către un obiect care este în afara lui, se raportează; vasăzică, pur şi simplu, nu este existent în el însuşi, ci se raportează la ceva din afară. Funcţia logică aquiniană din scolastică, a conceptului, este aceeaşi: arată un obiect. Noi, de altfel, zicem aproximativ aşa: conceptul este ceva care are proprietatea de a se raporta la anumite obiecte. Toma d'Aquino zice altfel: conceptul este ceva care indică un lucru în afara sa. Noi am privit însă perioada ştiinţifică modernă şi ştim că, independent de faptul că un concept arată ceva din afara lui, el poate să fie el însuşi obiect. Dar, despre aceasta, la sfîrşitul lecţiei.

Prin urmare, caracterul acesta intenţional al logicii aquiniene nu este nici el întîmplător, ci arată tocmai formula statornică a întregii speculaţii filozofice înspre un obiect, înspre ceva stabil, care, în ultimă analiză, pe plan metafizic, este substanţa. De aceea, toată logica aceasta, cum vă atrăgeam atenţia, are la bază conceptul, iar toate operaţiile logice nu sînt decît operaţii care se fac asupra conceptului. Vasăzică, există un element de bază, un element static, care are o viaţă proprie, şi o viaţă specială logică, pusă în faţa altor obiecte de aceeaşi natură. Acesta este conceptul, iar viaţa lui în faţa altor obiecte, în faţa altor concepte, este ceea ce numeşte logica veche: judecată şi, mai departe, raţionament. Dar judecata şi raţionamentul însemnează, pur şi simplu, operaţii asupra conceptului.

Vasăzică, prima perioadă de logică este condiţionată de substanţialismul metafizic al acelei perioade şi, de aceea, ea se mărgineşte la concept. Cînd, astăzi, ne cade sub mînă un tratat de logică începînd iarăşi cu teoria noţiunii şi altul care porneşte din loc în stil mare ca să facă un tratat de logică, dar se opreşte iarăşi la teoria noţiunii, trebuie să avem întotdeauna impresia că am intrat într-un beci unde miroase a mucegai. Există o logică a conceptului, dar ea este un fapt istoric. Cine are înţelegere pentru istorie şi pentru transformările pe care fiecare disciplină trebuie să le sufere îşi dă seama numaidecît că avem de-a face cu ceva învechit. Aceasta este prima perioadă.

2. A doua perioadă este cea despre care v-am vorbit adineauri, adică perioada ştiinţei moderne. Ştiinţa modernă, v-am

spus, cercetează propriu-zis nu obiectul, ci faptul. Care este valoarea acestei necesităţi de a pune faptul în locul obiectului, este un proces care poate să rămînă în afară de cercetările noastre. Aş indica, în scurt, că formalismul logic sau tendinţa logică de a lucra numai asupra conceptului a dus în chip fatal la o confundare a conceptului cu realitatea însăşi. Şi, atunci, evident, a fost fatală şi reacţia, care nu avea decît un scop: să reîmprospăteze cunoştinţa noastră. Cunoştinţa noastră pierduse contactul cu realitatea nu prin vina vechii logici aristotelice, ci prin vina exagerărilor. Logica aristotelică, la fel cu cea socratică, este o logică eminamente a realităţii, iar, dacă astăzi asistăm la o renaştere a scolasticii şi aristotelismului, este tocmai pentru că se recunoaşte cît de mult este, această logică aristotelică şi scolastică, o logică a realităţii, refăcută însă astăzi cu acea reînnoire scolastică şi neoscolastică, în înţelesul că timpul este în adevăr un factor care aduce ceva nou şi în înţelesul că nici în viaţa spirituală a omenirii nu se pot trăi repetiţii exacte, fenomenele istorice avînd acest caracter că nu se petrec decît o dată. Astăzi, prin urmare, sub raportul acesta istoric, este un nonsens o încercare de a face să retrăiască un anumit fenomen care a trăit odată într-o formă precisă, conţinutul acesta de logică a realităţii, care este cuprins în logica aristotelică şi scolastică. Nu împotriva acestui caracter a reacţionat Renaşterea şi vremea de după Renaştere, ci împotriva exagerării lor, împotriva tendinţei de a confunda realul cu conceptul, care este un semn şi instrument al realului.

Care este, în linii mari, această structură intimă a epocii moderne, este iarăşi un lucru pe care l-am spus. Nu fac decît să-l repet. Instaurarea faptului a dus numaidecît la constatarea mobilităţii, schimbării obiectului, şi, atunci, evident, interesul fundamental nu mai poate să cadă pe substanţa metafizică, ce are la bază întotdeauna conceptul. Nu poţi să ajungi propriu-zis la substanţă decît după ce ai trecut prin entitatea logică a conceptului. În momentul în care logica conceptuală era înlăturată dintr-o dată de noua atitudine ştiinţifică a Renaşterii, în momentul acela şi problema substanţei dispărea în chip logic.

Veţi spune însă că şi Descartes a avut o problemă a substanţei. Evident, şi Spinoza, dar problemele acestea fac parte

din rămăşiţele scolasticii sau rămăşiţele medievale ale gîndirii moderne. Gîndirea modernă ar trebui să destrame substanţa şi, de aceea, un modern nu procedează în această direcţie, afară numai de senzualismul şi empirismul englez şi, pe urmă, cu mijloace noi, Kant. Destrămarea substanţei însă îndrepta cercetările spre fapt, care fapt nu este propriu-zis obiect, ci proces; care presupune punct de plecare şi punct de ajungere; şi care presupune termeni şi se rezolvă, în ultimă analiză, în raport. Deci ceea ce era, în logica veche, substanţă devenea, în metafizica nouă, relaţie, şi ceea ce era, în vechea filozofie, calitate devenea, în noua cunoaştere, cantitate. Pentru că procesul, schimbarea erau pasibile de etalonare; care etalonare era măsură. Măsura este ea însăşi un act şi o operaţie, nu este un obiect, şi măsura aceasta devenea etalon pentru toate întîmplările. Deci calităţile, deosebirile esenţiale şi substanţiale dintre obiecte devin, în noua ştiinţă a vremii, cantităţi, deosebiri de măsură între fenomene.

3. Iată, prin urmare, care trebuia să fie elementul nou. Am ajuns, aşadar, vorbind despre logica contemporană, la încheierea că cele două perioade pe care le-am deosebit, logica conceptuală şi logica judecăţii, logica pe baze substanţialiste şi logica pe baze relativiste, sînt, după mine, perioade încheiate. V-am spus cîndva impresia mea că procesul scientist este oarecum închis prin noua fizică einsteiniană, iar evoluţia ştiinţei, ca mijloc de cunoaştere, este perfect determinată. În adevăr, acum, cînd asistăm la o dezagregare a ştiinţei ca instrument de cunoaştere metodică, trebuie să constatăm că nu există un mai minunat complice, la această dezagregare, decît însăşi matematica, în care se observă, în vremea din urmă, o părăsire a funcţiei şi o orientare vădită spre obiect.

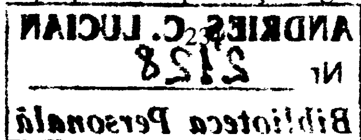
Iată, dar, că, în adevăr, noi trăim azi o perioadă nouă în istoria spirituală a omenirii: în afară de schimbările pe care le indică metafizica noastră, în afară de cele pe care le indica experienţa noastră religioasă, în matematica însăşi, în scheletul însuşi al ştiinţei actuale, se observă o întoarcere înspre obiect şi înspre substanţă, pe care o părăsisem de la Renaştere.

Noua logică probabil că va prezenta anumite caractere comune cu vechea logică. Aceste caractere comune sînt un fel

de presupoziţie substanţialistă, un fel de orientare înspre obiect; şi Brentano, şi Husserl, şi logistica fac aceasta. Dar nu trebuie să uitaţi că logica aceasta nouă vine după Renaştere şi după perioada scientistă.

O paranteză, ca s-o lămurim. Scientismul şi spiritul ştiinţific sînt două lucruri deosebite. Spiritul ştiinţific este spiritul care lucrează în ştiinţă. Ştiinţa este un domeniu de cercetare cu anumite limite. Scientismul este tendinţa de a trece metoda de cunoaştere ştiinţifică şi instrumentul de cunoaştere ştiinţifică în planul metafizic şi în planul filozofic în genere. Ca să fim bine lămuriţi, adeseori am spus lucruri care n-au fost împotriva ştiinţei, ci împotriva spiritului scientist.

Vasăzică, nu trebuie să uităm, azi, oricît de substanţialişti am fi, că am trecut peste Renaştere şi peste perioada scientistă modernă, iar atunci şi în logica actuală se răsfrînge acest caracter: există un obiect care stă în centrul interesului, dar acest obiect, propriu vorbind, *nu mai este substanţă, ci este altceva, este raportul, este faptul, raportul spiritual ştiinţific,* care se substanţializează, care se obiectivează. Raportul acesta devine pentru noi obiect, în aceeaşi măsură în care şi conceptul era obiect şi în care şi ceea ce corespunde în realitate conceptului era obiect. În logica nouă descoperim, prin urmare, azi, o nouă problemă, care face absolut necesară deosebirea dintre logică şi teoria cunoaşterii. La vremea veche, aţi băgat de seamă că, în toată metafizica sau în toată logica grecească, problemele de teorie a cunoaşterii se cam împleteau cu problemele de logică, deoarece conceptul corespundea realităţii, adică trăda ceva din realitate, şi, făcînd teoria conceptului, însemna să faci teoria cunoaşterii realităţii. Obiectul logic aristotelic închidea în el realitatea şi neglija priza asupra realităţii. Obiectul nostru nu mai are legătură cu realitatea, pentru că, în momentul în care afirm că raportul este şi el un obiect, atunci trebuie să fac deosebirea dintre existenţa acestui obiect şi existenţa altui obiect, care are una reală. Vasăzică, se pune, în cazul acesta, în fapt — teoretic, se punea dinainte, dar în logica nouă se pune în fapt —, problema gradelor de existenţă şi problema felurilor de existenţe. Iar, atunci cînd problema aceasta este în faţa noastră, se vede că ea nu are legătură necesară cu logica, ba încă încurcă propriu-zis speculaţia logică. Gîndirea logică



contează şi ea ca existenţă, dar ca o existenţă aşa-numită logică, ca o existenţă cu obiect de cercetare pentru logică, dar nu ca un obiect din acelea avînd legături cu spaţiul şi cu timpul, adică cu elementele psihologice externe, ale realităţii.

Prin urmare, vedeţi care este acest al treilea tip de logică, care se precizează şi care, în vremea noastră, este condiţionat de o orientare metafizic spirituală a vremii: substanţializarea, obiectivarea raportului. Concept-raport, substanţă-raport, măsură-relaţie. Şi acum ce? Obiect, care el însuşi este o relaţie. Obiectul fusese înlocuit prin relaţie, şi acum relaţia este înlocuită prin obiect, care obiect este chiar relaţia aceasta.

Poate că generalităţile pe care le-am făcut eu vă par că închid în ele un moment dialectic: ar fi teza, antiteza şi sinteza. Nu sînt vinovat cu nimic de aceste operaţii; nu mă simt, în ceea ce mă priveşte, vinovat de dialectică şi nu sînt înclinat a face construcţii cu elementele realităţii, în care să intre şi ceva de la mine. Ceea ce spun eu poate că nu este aşa, dar este convingerea mea. Ceea ce v-am spus eu acum nu sînt decît generalizări pe bază empirică, generalizări în legătură cu speculaţia logică. Dacă, după cum vă spuneam, procesul acesta, sau devenirea aceasta, ia forme dialectice, nu este din vina mea. S-ar putea să ia forme dialectice şi din alt cuvînt. Eu am deosebit trei perioade. De ce trei? N-am nici o predilecţie pentru numărul trei. Trei, pentru că atîtea le găsim pînă acum; de aci, elementul acesta întîmplător dialectic. Dar nu există nici un motiv ca aceste perioade să fie numai trei; adică, chiar dacă, considerînd filozofia europeană, de la Thales pînă azi, noi deosebim trei perioade, treimea aceasta nu este determinată de elementele anterioare vieţii spirituale a Europei, ci, pur şi simplu, de anumite perioade istorice întîmplătoare. După ultima perioadă, dacă, în adevăr, ea se va preciza în sensul în care se desenează aci, s-ar putea să vie o a patra şi, dacă vine a patra, vedeţi că s-a stricat tot jocul dialectic. Vasăzică, nu dau nici un sens acestei împărţiri generale, şi nu trebuie să-i daţi nici d-voastre.

Atît intenţionam să vă spun anul acesta în legătură cu istoria logicii.

NOTE

VASILE BĂNCILĂ: *NAE IONESCU*

Text publicat inițial în *Însemnări sociologice*, an IV, nr. 1, 1 septembrie 1940, pp. 1-8.

După volum va fi preluat (fragmentar) în *Criterion*, an I, nr. 4, 1990, pp. 1, 7.

1 Matei Nicolau, filolog și jurist, s-a născut la 15 octombrie 1904, la Ploiești, și a murit la 7 martie 1938, la București. Este licențiat în drept și în filologie clasică al Universității din București. Pleacă la specializare în Franța, la Paris, unde își susține un doctorat în filologie (în 1930, cu teza *L'origine du „cursus" rythmique et les débuts de l'accent d'intensité en latin*) și, altul, în drept (în 1933, cu teza *Causa Liberalis. Étude historique et comparative du procès de liberté dans les législations anciennes*). În 1936, a revenit în țară.

A colaborat la *Buletinul Societății Numismatice Române*, *Bulletin du Cange*, *Revue historique de droit français et étranger*, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, *Revue des Études Indo-Européennes* ș.a.

Cele două teze de doctorat au fost publicate la Paris; în țară, a tipărit, în colaborare cu C. Hamangiu, *Dreptul roman*, vol. I (1930, 670+XVI p.), iar în 1938 i-a apărut *Originile propoziției infinitive în limbile clasice.*

Dintre studiile apărute în publicații, amintim: *Moneta de aramă a califului Ennassir-Liddin (anul 1193)* (1926), *Les deux sources de la versification latine accentuelle* (1934), *L'unus casus d'après les scolies des Basiliques* (1934), *Notes sur la terminologie juridique latine* (1935), *Remarques sur les origines des formes périphrastiques passives et actives des langues romanes* (1936), *L'écriture et l'histoire du mot phonétique en latin* (1938) ș.a.

2 Aptitudine dominantă (*fr.*).

3 Înclinaţie spre melancolie, spre visare, dar şi spre exaltare (*germ.*).

4 În textul de bază: „niciodată".

5 Pereche (*fr.*).

6 În lume, totul este în mişcare permanentă şi veşnică; literal: „totul curge" (*gr.*), celebra axiomă atribuită lui Heraclit din Efes (c. 540 - c. 475 a. Chr.).

7 În toamna anului 1928, Petru Comarnescu a iniţiat, în paginile *Tiparniţei literare* (an I, nr. 2, 30 noiembrie 1928), o anchetă cu tema „Noua spiritualitate"; au răspuns, printre alţii: N. Iorga, C. Rădulescu-Motru, Lucian Blaga, Nichifor Crainic, Mircea M. Vulcănescu, Mircea Eliade, Vasile Băncilă ş.a.

Iată un extras din răspunsul lui Vasile Băncilă:

„Consistenţa începutului de nouă spiritualitate se poate dovedi altfel şi pe cale istorică. Deşi apare ca ceva revoluţionar şi atît reprezentanţii ei cît şi cei ce o descriu simt nevoia să o opună stărilor anterioare — ea are un trecut apreciabil de treptată încuibare, care-i dă tocmai garanţia de realitate. Într-un sens mai larg, această spiritualitate e beneficiara evoluţiei întregii culturi româneşti în secolul din urmă. Ea e în legătură cu noua fază de adîncire în care a intrat cultura noastră. Dar nu e vremea acum să se urmărească aceste lucruri. E de-ajuns să ne referim la date mai apropiate. În opera dlui Iorga, a lui Pârvan, a dlui Rădulescu-Motru sînt puncte de plecare şi sugestii. Pe urmă a venit generaţia care a patronat, mai mult sau mai puţin direct, generaţia nouă: dnii Nichifor Crainic, Nae Ionescu, Lucian Blaga, Radu Dragnea. Îndeosebi cei doi baci ai generaţiei noi sînt dnii Nichifor Crainic şi Nae Ionescu. Natural, între dl Iorga, Pârvan, dl Rădulescu-Motru şi generaţia nouă sînt mai multe deosebiri decît asemănări, după cum între ea şi înaintaşii săi imediaţi sînt mai multe asemănări decît deosebiri" (Vasile Băncilă, *Despre noua spiritualitate*, în *Tiparniţa literară*, an I, nr. 3, 1 ianuarie 1929, p. 73).

8 Cu sens figurat, „de drum lung" (*fr.*).

9 „Fie-i ţărîna uşoară, pe cît ne e nouă de grea durerea" (Nae Ionescu, *†Vasile Pârvan*, în *Cuvîntul*, an III, nr. 796, 29 iunie 1927, p. 1).

1 În 1991, situaţia se prezintă mult mai bine. Fondul de carte Nae Ionescu la Biblioteca Academiei Române cuprinde: *Istoria logicei*, curs, 1924-1925 (litografiat); *Curs de logică*, 1927-1928 (litografiat); *Istoria logicei*, curs, 1929 - 1930 (litografiat); *Curs de logică generală*, 1934-1935 (litografiat); *Roza vânturilor* (1937); *Istoria logicei* (1941); *Metafizica. I* (1942); *Logica* (1943); *Istoria logicei* (ed. II, 1943); *Metafizica. II* (1944); *Roza vânturilor* (1990); *Curs de metafizică (1991); Sindicalismul* (extras, 1923); *Asupra raţiunii practice*, în Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice* (1934); *Prefaţă* la Herbert Spencer, *Individul împotriva statului* (1924); *Prefaţă* la Mihail Sebastian, *De două mii de ani* (1934; 1990); *Prefaţă* la Alexandru Budiş, *Conducerea coaliţiunilor (1932); Prefaţă* la Marin Vasile, *Crez de generaţie* (1937; 2 ed., 1940; 1941).

La Biblioteca Centrală Universitară din Bucureşti se află şi *Istoria logicei* (Paris, 1989).

2 Aici, în şpalt, se continua cu pasajul:

„Noi, elevii lui Nae Ionescu, nu uităm că în ultimii ani ai vieţii lui i s-a contestat nu numai caracterul binefăcător al învăţămîntului — asupra căruia, de asemenea, poate fi totdeauna discuţie —, nu numai fecunditatea lui, dar chiar realitatea lui."

Acest pasaj a fost eliminat la corectura a IV-a, efectuată între 25-28 ianuarie 1941 (zile ale rebeliunii legionare).

3 Referirea este la *Legea pentru organizarea învăţămîntului universitar*, cunoscută sub denumirea de „Legea Iorga", publicată în *Monitorul Oficial*, partea I, nr. 96, 22 aprilie 1932, pp. 2715-2731.

4 În primăvara anului 1932, Mircea Vulcănescu întocmeşte memoriul *Activitatea culturală, universitară şi extrauniversitară, în anii 1920-1931, a conferenţiarului universitar Nae Ionescu* (inedit).

5 Lecţia inaugurală a fost rostită de Nae Ionescu în toamna anului 1919; a fost publicată postum, sub titlul *Funcţiunea epistemologică a iubirii*, în *Isvoare de filosofie*, I, 1942.

6 Titlul corect este: *Şi totuşi catolicismul este inactual* (vezi *Bibliografia* de la sfîrşitul volumului).

7 Probabil că este vorba de articolul *Pentru o teologie cu „nespecialişti"*, apărut în nr. 1 al *Predaniei*.

8 În *Predania*, Nae Ionescu a publicat şi alte articole decît cele menţionate mai sus, cu alte titluri (vezi *Bibliografia* de la sfîrşitul volumului).

9 În volumul de faţă, anii au fost controlaţi şi îndreptaţi.

10 Nae Ionescu a folosit şi alte pseudonime, cum sînt: Mihai Tonca, Kalicles, Kallikles, Ka., Skythes, Sk., A., I., x. y., Nae & Mitică (în colaborare cu Dem. Theodorescu); a mai semnat şi N. Ionescu, Nicolae C. Ionescu, Niculae Ionescu.

11 Nae Ionescu n-a publicat un articol cu acest titlu (Mircea Vulcănescu indică uneori titluri din memorie, cum a făcut şi într-o bibliografie proprie).

Editorii au în vedere articolul *Cine face istoria? — Puţină filologie. — Roza vânturilor*, publicat fără semnătură în *Vestitorii* (an I, nr. 2, 1 aprilie 1936, p. 1), în care apare expresia „Cap, căpetenie, căpitan".

12 O bibliografie mai completă a cursurilor, conferinţelor şi a scrierilor lui Nae Ionescu se află într-o secţiune separată a ediţiei de faţă.

13 Evoluţia titulaturii conferinţei (catedrei) şi a încadrării didactice a lui Nae Ionescu a fost următoarea:

— la 1 ianuarie 1920, Nae Ionescu a fost numit asistent la Catedra de Logică şi Teoria cunoştinţei a profesorului C. Rădulescu-Motru (probabil că a funcţionat ca asistent netitularizat din toamna anului 1919);

— de la 1 ianuarie 1921, este conferenţiar cu titlu provizoriu la Catedra de Logică şi Teoria cunoştinţei a prof. C. Rădulescu-Motru;

— în anul universitar 1921-1922, îl suplineşte pe prof. C. Rădulescu-Motru la Catedra de Psihologie;

— la 1 ianuarie 1922, este numit conferenţiar suplinitor pe lîngă Catedra de Logică şi Teoria cunoştinţei şi la Catedra de Psihologie a prof. C. Rădulescu-Motru;

— din 1923, este profesor la Institutul Naţional de Educaţie Fizică din Bucureşti;

— din iunie 1925, este docent universitar de Istoria logicii şi Metafizică la Facultatea de Litere şi Filozofie din Bucureşti;

— la 1 ianuarie 1926, este numit conferenţiar definitiv de Istoria logicii şi Metafizică la Conferinţa de Logică, Metafizică şi Teoria cunoaşterii;

— de la 1 ianuarie 1930, este profesor titular la Catedra de Psihologie şi Pedagogie a Institutului Superior de Educaţie Fizică;

— în aprilie 1937, Conferinţa de Metafizică şi Istoria logicii este transformată în Catedră, iar Nae Ionescu este numit profesor agregat;

— în iunie 1937, Mircea Eliade, asistent (neoficial) la conferinţa (catedra) lui Nae Ionescu este exclus din Universitate;

— în martie 1938, senatul Universităţii este de acord cu propunerea schimbării denumirii catedrei ocupate de Nae Ionescu în Catedra de Logică şi Metafizică;

— în aprilie 1938, Nae Ionescu este destituit din Universitate.

După cîteva internări în şi eliberări din lagăr, Nae Ionescu nu îşi recapătă catedra.

14 În anii imediat următori editării cursului de *Istoria logicei*, au mai fost tipărite următoarele cursuri: *Metafizica. I* (1942), *Logica* (1943) şi *Metafizica. II* (1944).

La indicaţia lui Ion Antonescu, s-a oprit tipărirea şi a altor cursuri.

15 Într-un text dactilografiat, foarte apropiat de forma publicată, aici se face următoarea trimitere într-o notă de subsol:

„Nu e numai o întîmplare că ziarul lui s-a numit *Cuvântul*, iar revista lui internaţională de studii ortodoxe: *Logos*."

Şi totuşi, în cazul *Cuvântului* e o întîmplare, căci ziarul a început să apară în 1924, iar colaborarea lui Nae Ionescu la el începe abia în 1926.

16 În acelaşi text dactilogafiat, altă notă:

„În articolul *Juxta Crucem*, publicat în *Gândirea*, anul [VII], nr. [4, aprilie 1927] şi reprodus în *Roza vânturilor* p. [392] şi urm.

17 Aici figurează nota:

„În *Duminica*, publicată în *Cuvântul* din [?] 1928, reprodusă în *Roza vânturilor*, p. [?] şi urm.".

Probabil că în notă se are în vedere articolul *Pentru reintrarea în ortodoxie*, apărut în *Cuvântul* (an V, nr. 1387, 2 martie 1929) şi preluat în *Roza vânturilor* (1937, pp. 54-58), în care Nae Ionescu afirmă, printre altele: „Aşezarea bisericii creştine nu se sprijină pe un corp de prescripţiuni normative arbitrare şi contractuale, cum e uneori cazul legilor juridice. Ca atare, orice dispoziţie de caracter ecleziastic nu îşi are izvorul nici în *util*, nici în *bine*, ci în *adevăr*. Trăsătura caracteristică şi esenţială a aşezării bisericii noastre este prin urmare *Adevărul*. De unde urmează că nu urmăm o indicaţie a bisericii pentru că e a bisericii, ci pentru că ea exprimă adevărul. (Orice credinţă sau afirmaţie de altă natură este catolică.) Evident, nu e vorba aci de beteagul adevăr ştiinţific, la dispoziţia raţiunii omeneşti (asta ar fi protestantism de cea mai săracă speţă), ci de adevărul religios, depozitat oarecum astăzi în dogme, canoane şi predanie" (*Roza vânturilor*. Bucureşti, Ed. Roza vânturilor, 1990, p. 56).

18 În sfîrşit, o altă notă în aceeaşi variantă dactilografiată:

„Cursurile lui de *Teoria cunoştinţei metafizice* despre cunoaşterea imediată şi mediată confirmă acest lucru."

Vezi: Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice*. Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991.

19 În textul dactilografiat, semnătura este: „Editorii".
În ediţia 1941 *Introducerea* nu este semnată.
(Vezi şi *Lămurire* [la ediţia 1941]).

CURS DE ISTORIE A LOGICII

1 Nae Ionescu se referă aici la cursul de istorie a logicii predat în anul universitar 1924/1925.

2 În anul universitar 1929/1930 Francisc Rainer era titularul Catedrei de Anatomie şi Embriologie de la Facultatea de Medicină din Bucureşti.

3 Vezi: Henry Sanielevici, *La vie des mammifères et des hommes fossiles déchiffrée à l'aide de l'anatomie et de la physiologie comparées de l'appareil masticateur. I*. Bucarest, 1926, XCIV+660 p. (Bulletin de la Société Roumaine des Sciences).

4 Celebra teorie a lui Giambattista Vico (1668–1744) se află expusă în *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, cunoscută pe scurt ca *Scienza nuova*, apărută în 1725, ed. a II-a, revăzută, 1744 (traducere românească: *Ştiinţa nouă. Principiile unei ştiinţe noi cu privire la natura comună a naţiunilor*, precedată de *Autobiografie*. Studiu introductiv, traducere şi indici de Nina Façon. Note de Fausto Nicolini şi Nina Façon. Bucureşti, Editura Univers, 1972). În cartea a V-a, intitulată *Despre reîntoarcerea ciclică a lucrurilor omeneşti odată cu renaşterea naţională*, Vico dezvoltă teoria ciclicităţii în istorie, potrivit căreia orice *înaintare*, orice dezvoltare în istorie, realizată ca un întreg ciclu, va fi urmată, în chip necesar, de o *revenire* la moravuri, limbaje, instituţii etc. manifestate anterior.

5 Gallipoli, Callipolis (azi, Gelibolu), oraş în partea europeană a Turciei (Rumelia), pe ţărmul strîmtorii Dardanele, cucerit de turci în 1357.

6 Vezi: Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*, vol. I-III$_{1-2}$, München und Leipzig, Duncker & Humblot, 1928.

7 Iată un text important din *Cetatea Soarelui*:

„Cu toate acestea, ei [solarienii] nu recunosc persoane distinct numite ca în legea noastră creştină, pentru că nu cunosc revelaţia.

Ştiu însă că în Dumnezeu este şi purcederea şi întoarcerea de sine, la sine, în sine şi de la sine. Prin urmare, toată existenţa, întrucît există, derivă, la ei, metafizic, din putere, înţelepciune şi iubire; iar din nonputere, din nonînţelepciune şi noniubire, în măsura în care participă la nonexistenţă; prin cele dintîi binemerită, prin cele din urmă păcătuiesc, fie prin păcatul natural în primele două, fie al moralei şi artei, în toate trei sau în al treilea" (Tommaso Campanella, *Cetatea Soarelui. Ideea poetică a unei republici filozofice.* Traducere şi note de Corneliu Vilt, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1959, p. 102).

8 Textul din *Solilocviile* (cartea a II-a, cap. I) Fericitului Augustin — şi din care Nae Ionescu citează în latină şi în traducere românească — este următorul:

„AUG. Deus semper idem, nouerim me, nouerim te: Oratum est. RA.Tu qui uis te nosse, scis esse te? AUG. Scio. RA. Unde scis? AUG. Nescio. RA. Simplicem te sentis, an ne multiplicem? AUG. Nescio. RA. Moueri te scis? AUG. Nescio. RA. Cogitare scis? AUG. Scio. RA. Ergo uerum est cogitare te. AUG. Uerum. RA. Immortalem te esse scis? AUG. Nescio. RA. Horum omnium quae te nescire dixisti, quid scire prius mauis? AUG. Utrum immortalis sim. RA. Uiuere igitur amas? AUG. Fateor. RA. Quid cum te immortalem esse didiceris, fatis ne erit? AUG. Erit id quidem magnum, sed id mihi paruum. RA. Hoc tamen quod paruum est quantum gaudebis? AUG. Plurimum. RA. Nihil iam flebis? AUG. Nihil omnio. RA. Quid si ipsa uita talis esse inueniatur, ut in ea tibi nihil amplius quam nosti nosse liceat, temperabis a lachrymis? AUG. Imo tantum flebo ut uita nulla sit. RA. Non igitur uiuere propter ipsum uiuere amas, sed propter scire. AUG. Cedo conclusioni. RA. Quid si eadem ipsa rerum scientia miserum faciat? AUG. Nullo id quidem pacto fieri posse credo. Sed si ita est, nemo esse beatus potest: Non enim nunc aliunde sum miser, nisi rerum ignorantia: Quod si et rerum scientia miserum facit, sempiterna miseria est."

„AUGUSTIN: Doamne, tu care eşti întotdeauna acelaşi, fă-mă să mă cunosc, fă-mă să te cunosc! Mi-am sfîrşit rugăciunea. RAŢIUNEA: Tu, care vrei să te cunoşti, ştii că exişti? A.: Ştiu. R.: De unde ştii? A.: Nu ştiu. R.: Ştii că eşti simplu sau compus? A.: Nu ştiu. R.: Ştii că te mişti? A.: Nu ştiu. R.: Ştii că gîndeşti? A.: Ştiu. R.: Este deci adevărat că gîndeşti? A.: Este adevărat. R.: Ştii că eşti nemuritor? A.: Nu ştiu. R.: Dintre toate lucrurile pe care mărturiseşti că nu le cunoşti, pe care doreşti să le ştii mai întîi de toate? A.: Dacă sînt nemuritor. R.: Îţi place deci să trăieşti? A.: Recunosc. R.: Aşadar, dacă

vei afla că eşti nemuritor, vei fi mulţumit? A.: Va fi mult, fără îndoială, dar încă prea puţin pentru mine. R.: Acest puţin nu-ţi va face totuşi mare plăcere? A.: Imensă. R.: Nu vei mai plînge niciodată? A.: Niciodată. R.: Dar dacă vei afla că viaţa este astfel, încît în cursul ei nu poţi cunoaşte nimic mai mult decît ştii şi pînă acum, vei pune capăt lacrimilor tale? A.: Dimpotrivă, voi vărsa la fel lacrimi, pentru ca ea să înceteze. R.: Aşadar nu iubeşti viaţa pentru ea însăşi, ci pentru a şti. A.: Accept această concluzie. R.: Şi dacă faptul de a şti te va face nefericit? A.: Nu cred că acest lucru este cu putinţă, în nici un fel. Dacă ar fi aşa, nimeni nu ar putea fi fericit; acum, într-adevăr, singura sursă a nefericirii mele este necunoaşterea lucrurilor. Dar dacă ştiinţa lucrurilor te face nenorocit, nefericirea noastră este veşnică."

(Textul traducerii e preluat din: Augustin, *Solilocvii,* în vol. colectiv *Între Antichitate şi Renaştere. Gîndirea Evului Mediu de la începuturile patristice la Nicolae Cusanus.* Vol. I. Selecţia textelor, traducere, prezentare bibliografică, indici şi note de Octavian Nistor. Bucureşti, Editura Minerva, 1984, pp. 51-52.)

9 Faţă, chip, formă, categorie *(lat.)*.

10 *„Volgare"* este limba „vulgară", populară, italiana vorbită de popor, în vreme ce „limba elitei" este latina, limba în care scriau, prin care comunicau oamenii de cultură ai vremii.

11 Destin *(gr.)*.

12 Ideea la care face referire Nae Ionescu este expusă de Xenofon astfel:

„Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini, sau dacă — cu mîinile — ar şti să deseneze şi să plăsmuiască precum oamenii, caii şi-ar desena chipuri de zei asemenea cailor, boii asemenea boilor, şi le-ar face trupuri aşa cum fiecare din ei îşi are trupul" (Xenofon, *Fragmente,* traducere D.M. Pippidi, în vol. colectiv *Filosofia greacă pînă la Platon,* vol. I, partea a 2-a. Bucureşti, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, p. 197).

13 *Cursul de gramatică* pe care Nae Ionescu l-a ţinut în anul universitar 1923/1924 era intitulat *Filosofia gramaticei — considerată ca Introducere în logică,* din care, în 1941, se mai păstrau însemnări.

14 Aici Nae Ionescu aruncă o piatră filozofică în grădina profesorului C. Rădulescu-Motru, a lui Mircea Florian, care promovau „filozofia ştiinţifică".

Fără a intra aici în detalii teoretice sau bibliografice, semnalez că C. Rădulescu-Motru atacase misticismul în *Personalismul ener-*

getic (1927); ulterior prezentării lecţiei lui Nae Ionescu, Rădulescu-Motru va mai ataca încă de două ori, prin *Vocaţia* (în *Revista generală a învăţămîntului,* an XVIII, nr. 10, decembrie 1930, pp. 369-373) şi prin *Învăţămîntul filosofic în România* (în *Convorbiri literare,* an LXIV, nr. 1, ianuarie 1931, pp. 20-30).

După acest ultim articol, Mircea Vulcănescu va intra şi el în polemică, cu articolul *Filosofie ştiinţifică, Universitate şi ortodoxie* (în *Cuvîntul,* an VII, nr. 2096, 21 februarie 1931, pp. 1, 2; nr. 2101, 26 februarie 1931, pp. 1, 2).

Trecem peste atacurile la adresa lui Rădulescu-Motru din *Gândirea* anilor '30; mai semnalăm doar că după ce Blaga publicase în revista *Saeculum* studiul *Despre viitorul filosofiei româneşti* (*Saeculum,* an I, nr. 1, ianuarie-februarie 1943, pp. 1-15), acelaşi C. Rădulescu-Motru a continuat polemica prin articolul *Ofensiva contra filosofiei ştiinţifice,* publicat în *Revista Fundaţiilor Regale* (an X, nr. 7, 1 iulie 1943, pp. 123-137).

15 Articolul la care face referire Nae Ionescu a apărut în *Noua Revistă Română* (vol. XIV, nr. 9, 16 iunie 1913, pp. 138-141), sub semnătura: Mihai Tonca.

Iată un pasaj din acest articol, conceput în formă „ştiinţifică", dar cu „intenţie fantezistă":

„Ajunşi în acest punct al cercetării noastre, să facem un mic rezumat al situaţiei, care — nădăjduim — va fi concludent. Am dovedit la început că producţiunile sufleteşti ale unei epoce pot intra în conflict cu necesităţile altor timpuri următoare, dacă evoluţia conştiinţei a dus la situaţiuni calitativ deosebite. Analizînd sufletul grec aşa cum se desface el din *Iliada,* am arătat, din patru deosebite puncte de vedere, că între noi şi Homer nu există numai diferenţe de grad ci şi de semn. Concluziune logică: cei cărora nu le place *Iliada* sînt în perfectă normalitate; concluziune care se sprijină şi pe observaţiuni pedagogice: Herbart recomandă în adevăr ca să se dea copiilor de 10-12 ani să citească pe Homer. Dacă teoria lui Baldwin, care afirmă că evoluţia mintală a copilului verifică evoluţia în rasă, este adevărată, şi dacă, pe de altă parte, Herbart are dreptate, tema mea este victorios dovedită, şi eu nu mai am nimic de adăugat.

Dixi et salvavi...* "

16 Aici, cu sensul „e un descurcăreţ" *(fr.).*

17 Temei de existenţă *(lat.).*

---

* *Dixi et salvavi animam meam,* am spus, făcîndu-mi datoria, împăcîndu-mi conştiinţa *(lat.).*

18 Temei de cunoaştere *(lat.)*.

19 Temei de devenire *(lat.)*.

20 Universale în lucru *(lat.)*.

21 Inducţie prin enumerare simplă, a fiecărui element *(lat.)*. Inducţie completă.

22 În *Cursul de logică* predat în anul universitar 1927/1928, Nae Ionescu a tratat problema raţionamentului în trei prelegeri (la 27 aprilie, 4 şi 11 mai 1928).

Ideea că prin raţionament nu se capătă noi cunoştinţe, ci numai se transmit, se dovedesc afirmaţii este ideea centrală în primele două prelegeri (din cele trei indicate aici).

Iată un pasaj din curs:

„Prin urmare, pe cînd logica obişnuită spune că raţionamentul este un instrument de înaintare a cunoştinţei, că cu ajutorul a două sau mai multe cunoştinţe vechi, pe care le numim premise, putem să ajungem la o altă cunoştinţă, nouă, pe care o numim concluzie, după punctul de vedere din care am cercetat noi problemele logice, am fi însă mai înclinaţi să spunem că raţionamentul este un instrument de transmitere a unei cunoştinţe, iar nu de aflare a unei cunoştinţe.

De ce preferăm acest punct de vedere sau această definiţie? Mai întîi, pentru că dintr-o mulţime de motive personale, pe care le-am expus altădată şi nu le mai repet, eu nu sînt deloc obligat să cred că logica este o ştiinţă inventivă, adică cu ajutorul ei izbutim să căpătăm cunoştinţe noi. Studiul logicii în gîndirea omenească este o mai mare precizie de termeni, o mai mare disciplină, o mai mare exactitate. Studiul logicii prin urmare aduce claritate şi control, dar deşteptăciune nu aduce deloc.[...]

Prin urmare, logica dă un conspect al gîndirii gata făcute.[...]

De îndată ce însă logica este o disciplină care studiază gîndirea exprimată, adică gîndirea gata făcută, ea nu se poate ocupa cu procesul de invenţiune, care este gîndirea în devenire, nu gîndirea exprimată, şi de aceea prefer o definiţiune a raţionamentului care spune pur şi simplu că un raţionament este un mod de transmitere a unei cunoştinţe.[...]

Prin urmare, un raţionament ar fi transmiterea unui adevăr, care nu este evident prin el însuşi şi care are nevoie să fie despicat; un raţionament este o explicaţie sau — cum s-ar zice cu un termen ceva mai pretenţios, ca să se deosebească explicaţia aceasta de explicaţia obişnuită de toate zilele — un raţionament este o explici-

tare a adevărului" (Nae Ionescu, *Curs de logică. 1927-1928.* [Bucureşti], [1928], pp. 361-365).

23 Restrîngere a capacităţii juridice, expresie din dreptul roman care desemnează diminuarea drepturilor civile, chiar pînă la pierderea libertăţii.

24 Aici şi acum *(lat.)*.

25 Michael Psellos (1018-1078 ?), purtînd titlul de „Consul al filozofilor", cel mai însemnat savant şi om de litere al veacului său, autor al unei renumite *Cronografii,* comentator al unor lucrări aristotelice, presupus cîndva autor al unui tratat de logică, de fapt o traducere după tratatul lui Petrus Hispanus.

26 Petrus Hispanus (1226-1277); devenit în 1276 papă sub numele de Ioan XXI, autorul celebrelor *Summulae logicales (Mici tratate logice),* în care se află cea mai completă expunere a logicii scolastice.

Acest tratat a cunoscut o largă răspîndire în vremea Renaşterii (48 de ediţii între 1499-1516, sau 176 ediţii pînă la început de veac al XVII-lea). Cîndva a fost atribuit lui Michael Psellos.

27 Concepţie despre lume *(germ.)*.

28 Corect, culegere de o sută de studii pentru pian ale compozitorului italian Muzio Clementi (1752-1832), publicată simultan la Londra, Berlin şi Paris între 1817 şi 1826 şi care constituie şi azi un element important al învăţămîntului muzical de specialitate.

29 Pietro Pomponazzi (1462-1524), filozof, reprezentant al neoaristotelismului renascentist. A scris mai multe lucrări, printre care *De immortalitate animae (Despre nemurirea sufletului), De incantationibus (Despre descîntece),* dar nici o lucrare de logică.

De fapt, profesorul Nae Ionescu trebuie să fi pronunţat *Petrus Hispanus,* iar stenograful să fi auzit (sau descifrat) Pomponaţiu (cu transcrierea din ediţia 1941).

Cel mai răspîndit, cel mai cunoscut tratat de logică scolastică (Pomponazzi nu ţine de etapa scolastică !) este *Summulae logicales* al lui Petrus Hispanus (vezi nota 26).

Nae Ionescu amintise de acest tratat şi în lecţia anterioară, pronunţînd numele adevărat (iar stenograful scriindu-l corect; vezi p. 153 în ed. de faţă).

30 În 1929, pe cînd Nae Ionescu îşi ţinea cursul de *Istoria logicei,* apărea la Casa Şcoalelor, în traducerea lui S. Katz, lucrarea fundamentală a lui Baruch Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică.*

O altă traducere a întreprins, mai aproape de anii noştri, Alexandru Posescu (Bucureşti, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981).

31 Deci *(lat.)*.

32 Teoria realităţii *(germ.)* a lui H. Driesch (1867-1941).

33 Cititorul de azi are la dispoziţie: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Fragmente zur Logik*. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Franz Schmidt. Berlin, Akademie-Verlag, 1960, XXVI + 560 p. (Philosophische Studientexte).

34 La infinit *(lat.)*.

35 Ca atare *(lat.)*.

36 Vezi nota 21.

37 Iată mai întîi definiţia dată logicii de Immanuel Kant: *„Logica este o ştiinţă a raţiunii referitoare nu la materie, ci la forma pură; o ştiinţă a priori despre legile necesare ale gîndirii, dar nu cu privire la obiecte particulare, ci la toate obiectele în genere; deci o ştiinţă a aplicării corecte a intelectului şi a raţiunii în genere, dar nu în mod subiectiv, adică nu pe baza principiilor empirice (psihologice), cum gîndeşte intelectul, ci în mod obiectiv, adică pe baza principiilor a priori, aşa cum ar trebui să gîndească intelectul"* (Immanuel Kant, *Logica generală*. Trad: Alexandru Surdu. Bucureşti, Ed. ştiinţifică şi enciclopedică, 1985, p. 69).

Iar utilitatea logicii este descrisă de Kant în următoarea modalitate:

„Deci logica nu este nici o artă de a inventa şi nici un *Organon* al adevărului; nu este nici o algebră cu ajutorul căreia ar putea fi descoperite adevăruri ascunse.

Ea este însă, desigur, utilă şi indispensabilă în calitate de *critică a cunoaşterii,* ca mijloc de apreciere a raţiunii comune, ca şi a raţiunii speculative, nu pentru a le învăţa, ci pentru a le *corecta* şi a le pune de acord cu ele însele. Căci principiul logic al adevărului rezidă în concordanţa intelectului cu propriile sale legi generale" (*ibidem*, p. 73).

38 Pereche *(fr.)*.

39 Culme *(lat.)*.

40 În înţeles restrîns *(lat.)*.

LĂMURIRE [LA EDIŢIA 1941]

Au contribuit la pregătirea tipăririi acestei cărţi: Dumitru Cristian Amzăr, după al cărui curs litografiat s-au îndreptat: Virgil Bogdan, Constantin Floru, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu, care au recitit, fiecare deosebit şi cu toţii împreună, cursul de faţă, îndreptînd, cu încuviinţarea tuturor, ceea ce li s-a părut a fi o greşită citire a celor auzite.

Despre profesorul Nae Ionescu a scris, în fruntea cărţii, Vasile Băncilă.

Introducerea, revăzută de toţi, împreună cu Vasile Băncilă, s-a întocmit, îndeosebi, de Mircea Vulcănescu şi Constantin Noica.

Cartea s-a lucrat, s-a cules şi s-a tipărit la Imprimeria Naţională a Statului Român, între luna aprilie 1940 şi luna martie 1941.

NAE IONESCU — BIBLIOGRAFIE

VOLUME

Istoria logicei. Curs predat de domnul conferenţiar N. Ionescu. 1924/1925. După note stenografice. [Bucureşti], [1926], 227 p. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)

Filosofia religiei. Note stenografice după prelegerile domnului profesor N. Ionescu [1924/1925]. Editori: Teodor Ionescu, Floru Andronic. Bucureşti, 1925, 312 p. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)

Curs de metafizică. [*Problema salvării în* Faust-*ul lui Goethe*]. *Predat de dl profesor N. Ionescu.* [1925/1926]. [Bucureşti, f. e., 1926], 138 p. [(Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie)] (litografiat)

Teoria cunoştinţei. Prelegeri făcute de dl profesor N. Ionescu. 1925/1926. După note stenografice luate de: Teodor Ionescu, Floru Andronic. Bucureşti, Litogr. Constanţa Dumitrescu, [1926], 367 p. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)

Curs de logică. Cu specială privire la ştiinţele exacte. Predat de dl profesor N. Ionescu. 1926/1927. Note stenografice de dl T. Ionescu. [Bucureşti], Litogr. Constanţa Dumitrescu, 1927, 359 p. (Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)

Curs de logică. Prelegeri ţinute de dl prof. Nae Ionescu. 1927/1928. Note stenografice de Teodor Ionescu. Bucureşti, [1928], 452 p. (Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti) (litografiat)

Metafizica. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată. 1928/1929. Note stenografice de Teodor Ionescu. Bucureşti, 1929. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)*

---

* La volumele indicate cu asterisc, nu am văzut exemplarul.

Metafizica. Teoria cunoştinţei metafizice. 2. Cunoaşterea mediată. 1929/1930. Note stenografice şi editat de Teodor Ionescu. Publicat sub îngrijirea dlui D.C. Amzăr. Bucureşti, 1930. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)*

Istoria logicei. Prelegerile dlui prof. Nae Ionescu. Anul 1929/1930, După note stenografice. Bucureşti, [1930], 414 + 7 p. (Facultatea de Litere şi Filosofie din Bucureşti) (litografiat)

Curs de metafizică. II. Istoria metafizicei. 1930/1931. Publicat sub îngrijirea dlui D.C. Amzăr şi editat de dl Dem. N. Vasilescu. [Bucureşti, 1931], 174 p. (Universitatea din Bucureşti) (litografiat)

Curs de logică generală. 1934/1935. Îngrijit de Dumitru C. Amzăr. [Bucureşti, 1935], 382 p. (Universitatea din Bucureşti. Facultatea de Litere şi Filosofie) (litografiat)

Probleme de metafizică. 1936/1937. Curs stenografiat de Dumitru Neacşu. [Bucureşti, 1988, 1990], 195 p. (text dactilografiat)

Roza vânturilor. 1926–1933. Culegere îngrijită de Mircea Eliade. Prefaţă de Nae Ionescu. Bucureşti, Ed. „Cultura Naţională", [1937], VIII + 451 p.

Istoria logicei. Al doilea curs. 1929/1930. [Ediţie îngrijită de Virgil Bogdan, Constantin Floru, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu]. Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1941, XXXV + 229 p. (Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu)

Metafizica. I. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată. 1928/1929. [Ediţie îngrijită de C. Floru, C. Noica şi Mircea Vulcănescu]. Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1942, III + 203 p. (Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu)

Logica. I. Logica generală. Ultimul curs. 1934/1935. [Ediţie îngrijită de Constantin Floru, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu]. Bucureşti, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Imprimeria Naţională, 1943, XI + 346 p. (Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu)

Istoria logicei. Al doilea curs. 1929/1930. (Ediţia a II-a, neschimbată). [Ediţie îngrijită de Virgil Bogdan, Constantin Floru, Constantin Noica şi Mircea Vulcănescu]. Bucureşti, Tip. Societăţii Cooperative „Oficiul de librărie", 1943, XXXIV + 226 p. (Comitetul pentru tipărirea operei lui Nae Ionescu)

Metafizica. II. Teoria cunoştinţei metafizice. 2. Cunoaşterea mediată. 1929/1930. [Ediţie îngrijită de Constantin Floru, Constantin

Noica şi Mircea Vulcănescu]. Bucureşti, Ed. Remus Cioflec, 1944, II + 156 p.

Convorbiri. Culegere de articole şi eseuri selecţionate sub îngrijirea lui Mircea Eliade şi a lui George Racoveanu. Freising, 1951.*

Îndreptar ortodox. Texte alese, ordonate şi adnotate de D.C. Amzăr. Wiesbaden, Frăţia Ortodoxă, 1957, 112 p. (col. „Lucrătorul creştin", 2)

Logica. Paris, 1978 (col. „Ethos")*

Metafizica. Paris, 1978 (col. „Ethos")*

Istoria logicei. Al doilea curs. 1929/1930. Paris, Mioriţa, Librăria Românească, 1989, XXXV + 229 p.
Ediţie anastatică a ediţiei din 1941.

Roza vânturilor. 1926–1933. Culegere îngrijită de Mircea Eliade. Prefaţă de Nae Ionescu. ... Şi un cuvînt al editorului, de Mircea Eliade. Cuvînt înainte de Dan Zamfirescu. Bucureşti, Ed. Roza vînturilor, 1990, [VIII] + VIII + 451 p. (col. „Cărţi fundamentale ale culturii româneşti în ediţii anastatice")

Curs de metafizică. Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată. 2. Cunoaşterea mediată. 1928/1929, 1929/1930. Cu o notă biografică [de Mircea Eliade]. Ediţie îngrijită de Marin Diaconu. Bucureşti, Ed. Humanitas, 1991, 328 p.

PREFEŢE

Cuvînt introductiv la: Herbert Spencer, *Individul împotriva statului.* Trad. de I. Olimpiu Ştefanovici-Svensk. Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. V-XV (Biblioteca politică)

Prefaţă la: Alexandru Budiş, *Conducerea coaliţiunilor. Studiu politico-militar.* Bucureşti, Atelierele grafice Socec & Co., S.A., 1932, pp. 5-7.

Notă introductivă asupra raţiunii practice la: Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice.* În româneşte de Dumitru Cristian Amzăr şi Raul Vişan. Bucureşti, Ed. Institutului Social Român, 1934, pp. XIII-XXXII (Institutul Social Român. Biblioteca de sociologie, etică şi politică)

Prefaţă la: Mihail Sebastian, *De două mii de ani. Roman.* Bucureşti, Ed. Naţionala-Ciornei, S.A., 1934, pp. V-XXXII. Ediţia a II-a: Editura Humanitas, 1990

Prefață la: Vasile Marin, *Crez de generație*. Cu un „Cuvînt înainte" de Corneliu Z. Codreanu. București, Tip. Bucovina I.E. Torouțiu, 1937, pp. VII-XI
Alte ediții: ed. II-1937; ed. III-1940; ed. IV-1941; ed. anastatică: München, 1977

STUDII, ARTICOLE

Preocupările filosofice ale geometrului Poincaré; în *Noua Revistă Română*, vol. XII, nr. 19, 23 septembrie 1912, pp. 280-281. Semnătura: Mihai Tonca

După a treia lectură a lui Homer; în *Noua Revistă Română*, vol. XIV, nr. 9, 16 iunie 1913, pp. 138-141. Semnătura: Mihai Tonca

Ernst Mach; în *Noua Revistă Română*, vol. XVIII, nr. 10, 26 iunie-3 iulie 1916, pp. 159-161. Semnătura: Mihai Tonca

De la Societatea Română la Filosofie; în *Ideea Europeană*, an I, nr. 3, 6 iulie 1919, p. 3. (Însemnări). Semnătura: T.

Evreii și socialismul; în *Ideea Europeană*, an I, nr. 13, 14 septembrie 1919, pp. 2-3. Semnătura: M.T.

Pascalia; în *Ideea Europeană*; an I, nr. 38, 4-11 aprilie 1920, pp. 1-2. Semnătura: Mihai Tonca
În formă dezvoltată, va deveni *Juxta crucem* (*Gândirea*, 1927)

Walther Rathenau; în *Ideea Europeană*, an II, nr. 42, 30 mai-6 iunie 1920, p. 4. (Revista săptămînii). Nesemnat

Descartes. Părinte al democratismului contemporan; în *Ideea Europeană*, an II, nr. 66, 8-15 mai 1921, pp. 1-2. Semnătura: Nicolae Ionescu

Émile Boutroux; în *Ideea Europeană*, an III, nr. 86, 12-19 februarie 1922, p. 3. Semnătura: M. Tonca

Comentarii la un caz de intransiență a conceptelor matematice. I-II; în *Gazeta matematică*, vol. XXVII, nr. 6, februarie 1922, pp. 185-193; nr. 8, aprilie 1922, pp. 265-272. Semnătura: Nicolae Ionescu

Asupra unei noi clase de judecăți; în *Revista de filosofie*, vol. IX, nr. 2, iulie-august 1923, pp. 98-99. Semnătura: N. Ionescu

Biblioteca Academiei Române și bibliotecile franceze; în *Buletinul cărții*, an I, nr. 19-20, 1-15 octombrie 1923, pp. 288-289. Nesemnat; indicat numele în cuprinsul pe anul I, 1923: Niculae Ionescu

Cartea franceză și noi; în *Buletinul cărții*, an II, nr. 2, februarie 1924, pp. 15-17. Semnătura: Niculae Ionescu

Cum se pregătește revoluția. Desfacerea fuziunii însemnează intrarea țării pe calea revendicărilor violent revoluționare; în *Ideea Europeană*, an VI, nr. 148, 29 iunie-6 iulie 1924, p. 1. Semnătura: Niculae Ivașcu

Concordatul; în *Ideea Europeană*, an VI, nr. 150, 27 iulie-3 august 1924, pp. 1-2. Semnătura: Niculae Ivașcu

Confesionalismul; în *Ideea Europeană*, an VI, nr. 156, 19-26 octombrie 1924, pp. 1-2. Semnătura: Mihai Tonca

Individualismul englez *; în *Gândirea*, an IV, nr. 2, noiembrie 1924, pp. 33-37. Semnătura: Niculae Ionescu
* Cuvînt introductiv la lucrarea: Spencer, *Individul contra statului*, care apare în traducerea dlui I. Ol. Ștefanovici la *Cultura Națională*

Filosofia românească; în *România Jună. MDCCCLXXI-MCMXXI. Cartea semicentenarului*. București, Impr. Fundației Culturale Principele Carol, 1925, pp. 121-123. Semnătura: Niculae Ionescu

[*Filosofia contemporană*]; în *Societatea de mîine*, an III, nr. 16, 18 aprilie 1926, pp. 298-299.
Răspuns la o anchetă

Duminica; în *Cuvântul*, an III, nr. 446, 2 mai 1926, p. 1.
Inclus, sub titlul *Ortodoxia răsăriteană și pancreștinismul*, în vol. *Roza vînturilor*, pp. 3-5

„Sub soarele lui Satan"; în *Cuvântul*, an III, nr. 466, 29 mai 1926, pp. 1, 2

„Piatra din capul unghiului"; în *Cuvântul*, an III, nr. 472, 6 iunie 1926, pp. 1, 2

Perpessicius; în *Cuvântul*, an III, nr. 483, 18 iunie 1926, pp. 1, 2

Ad maturandum Christianae unitatis bonum; în *Cuvântul*, an III, nr. 490, 26 iunie 1926, pp. 1, 2

Duminica; în *Cuvântul*, an III, nr. 493, 29 iunie 1926, p. 1

Duminica; în *Cuvântul*, an III, nr. 498, 5 iulie 1926, p. 1

În legătură cu bacalaureatul; în *Cuvântul*, an III, nr. 501, 9 iulie 1926, p. 1

Virgula; în *Cuvântul*, an III, nr. 507, 16 iulie 1926, p. 1

Criza iudaismului. I-III; în *Cuvântul*, an III, nr. 509, 18 iulie 1926, p. 1; nr. 512, 22 iulie 1926, p. 1, 2; nr. 514, 24 iulie 1926, p. 1, 2

„Sufletul mistic"; în *Cuvântul*, an III, nr. 520, 31 iulie 1926, p. 1, 2
Despre C. Rădulescu-Motru

Tradiţionalism şi democraţie; în *Cuvântul*, an III, nr. 532, 14 august 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

„Cetăţean" şi „om"; în *Cuvântul*, an III, nr. 537, 20 august 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Ţărănism şi democraţie; în *Cuvântul*, an III, nr. 541, 26 august 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Limba maternă şi şcolile particulare. Conflictul cu minorităţile; în *Cuvântul*, an III, nr. 545, 29 august 1926, p. 1

Marea; în *Cuvântul*, an III, nr. 550, 4 septembrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Duminica; în *Cuvântul*, an III, nr. 552, 6 septembrie 1926, p. 1.
Despre Asociaţia Tinerilor Creştini

Cultură şi democraţie; în *Cuvântul*, an III, nr. 556, 11 septembrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Facultatea Chişinăului; în *Cuvântul*, an III, nr. 564, 20 septembrie 1926, pp. 1, 3

Concordatul; în *Cuvântul*, an III, nr. 565, 22 septembrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Lichidarea; în *Cuvântul*, an III, nr. 580, 9 octombrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

Un institut pedagogic românesc şi noua structură a învăţămîntului ştiinţific; în *Cuvântul*, an III, nr. 587, 17 octombrie 1926, pp. 1, 2

Universitatea; în *Cuvântul*, an III, nr. 595, 27 octombrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes

F.A.S.C.R.-ul la Cernăuţi; în *Cuvântul*, an III, nr. 601, 3 noiembrie 1926, p. 1. Semnătura: Skythes
Despre Federaţia Asociaţiilor Studenţilor Creştini Români

Duminică; în *Cuvântul*, an III, nr. 606, 8 noiembrie 1926, p. 1

Religie şi psihanaliză. (Consultaţie cerută din afară); în *Cuvântul*, an III, nr. 607, 10 noiembrie 1926, p. 2. Semnătura: Skythes

Fascism şi francmasonerie; în *Cuvântul*, an III, nr. 610, 13 noiembrie 1926, p. 1

Succesele filosofiei; în *Cuvântul*, an III, nr 612, 15 noiembrie 1926, p. 1. Semnătura: Kallikles

Brăila noastră; în *Cuvântul*, an III, nr. 626, 2 decembrie 1926, p. 1

La Naşterea Domnului; în *Cuvântul*, an III, nr. 646, 25 decembrie 1926, p. 1

Liceul filosofic; în *Cuvântul*, an III, nr. 665, 21 ianuarie 1927, p. 1
Problema constructivă a liceului filosofic; în *Cuvîntul*, an III, nr. 669, 27 ianuarie 1927, p. 1
Organizarea vieţii studenţeşti; în *Cuvântul*, an III, nr. 687, 17 februarie 1927, p. 1
Keyserling; în *Cuvântul*, an III, nr. 688, 18 februarie 1927, p. 1
Făgăduieli şi realităţi. Problema studenţească; în *Cuvântul*, an III, nr. 698, 2 martie 1927, pp. 1, 2
Cuza, Petrovici şi studenţii; în *Cuvântul*, an III, nr. 723, 31 martie 1927, p. 1
„Filosofia sociologiei"; în *Cuvântul*, an III, nr. 723, 31 martie 1927, p. 1. (Blocnotes). Semnătura: N. I.
Despre o conferinţă a lui Petre Andrei
Juxta crucem; în *Gândirea*, an VII, nr. 4, aprilie 1927, pp. 121-124
Românizarea oraşelor; în *Cuvântul*, an III, nr. 771, 29 mai 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
În jurul unei sărbătoriri; în *Cuvântul*, an III, nr. 786, 17 iunie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
Despre Nichifor Crainic
Apelul dlui Motru; în *Cuvântul*, an III, nr. 795, 27 iunie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
† *Vasile Pârvan*; în *Cuvântul*, an III, nr. 796, 29 iunie 1927, p. 1
Domnul C.R.-Motru şi Universitatea; în *Cuvântul*, an III, nr. 803, 7 iulie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
O.A.S.; în *Cuvântul*, an III, nr. 804, 8 iulie 1927, p. 1. Semnătura: Skythes.
Despre Opera de Ajutorare Studenţească
Autonomia universitară; în *Cuvântul*, an III, nr. 814, 20 iulie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
Europenismul dlui Titulescu; în *Cuvântul*, an III, nr. 834, 12 august 1927, p. 1
O universitate la Craiova?; în *Cuvântul*, an III, nr. 851, 31 august 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
Dl Titulescu sabotat de unguri; în *Cuvântul*, an III, nr. 858, 7 septembrie 1927, p. 1. Semnătura: Kallikles
Fântâna din Smeeni; în *Cuvântul*, an III, nr. 859, 8 septembrie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.
Y.M.C.A.; în *Cuvântul*, an III, nr. 866, 15 septembrie 1927, p. 1
Despre Young Men Christian Association

Congresul presei latine; în *Cuvântul*, an III, nr. 869, 18 septembrie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.

Contractul Bulandra. Propaganda prin teatru; în *Cuvântul*, an III, nr. 882, 1 octombrie 1927, p. 1

Între juridic şi politic; în *Cuvântul*, an III, nr. 911, 30 octombrie 1927, p. 1

Scrisoare deschisă Înalt Prea Sfinţiei Sale Domnului Domn Dr. Miron Cristea, Patriarh al României; în *Cuvântul*, an III, nr. 950, 8 decembrie 1927, p. 1

Incertitudinile Anastasiei; în *Cuvântul*, an III, nr. 957, 15 decembrie 1927, p. 1. Semnătura: N. I.

Tot despre biserica luptătoare; în *Cuvântul*, an III, nr. 970, 30 decembrie 1927, p. 1

Iredentism pe faţă; în *Cuvântul*, an IV, nr. 975, 4 ianuarie 1928, p. 1

Spre o nouă politică studenţească; în *Cuvântul*, an IV, nr. 978, 7 ianuarie 1928, p. 1

† *Sabin Popp*; în *Cuvântul*, an IV, nr. 981, 10 ianuarie 1928, p. 1

Scrisoare deschisă dlui I.G. Duca; în *Cuvântul*, an IV, nr. 982, 11 ianuarie 1928, p. 1, 2

Enciclica Papei; în *Cuvântul*, an IV, nr. 989, 18 ianuarie 1928, p. 1

Agentul provocator Duca; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 003, 1 februarie 1928, p. 1

Dar selecţia nouă?... Scrisoare către dl N. Iorga; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 011, 9 februarie 1928, p. 1

„Spre Înviere"; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 074, 20 aprilie 1928, p. 1

Noua tinerime; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 079, 26 aprilie 1928, p. 1

Ce gîndeşte tinerimea; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 087, 4 mai 1928, p. 1

Între generaţii; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 092, 9 mai 1928, p. 1

Muntenia care unifică. Între Nord şi Sud; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1096, 13 mai 1928, p. 1

Moştenirea; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 111, 28 mai 1928, p. 1.
La moartea lui Titus Enacovici, directorul politic al *Cuvântului*

Profilul moral al regimului; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 115, 1 iunie 1928, p. 1

Politica în şcoală. După congresul profesorilor universitari; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 122, 8 iunie 1928, p. 1

„Anul preparator"; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 123, 9 iunie 1928, p. 1. Semnătura: N. I.

Problema politicii româneşti; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 126, 12 iunie 1928, p. 1
Duminica; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 139, 25 iunie 1928, p. 1
Dificultăţi bisericeşti. Ce e cu data Sf. Paşti?; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 147, 3 iulie 1928, p. 1. Nesemnat
O. U. B.; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 155, 11 iulie 1928, p. 1. Despre Oficiul Universitar Bucureşti
Pentru colegii străini. Cu prilejul celui de la X-lea Congres Internaţional al Învăţămîntului Secundar; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1164, 20 iulie 1928, p. 1
Naţiunea în conflict cu statul; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 173, 29 iulie 1928, p. 1
„Statul ţărănesc"; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 196, 21 august 1928, p. 1
De ce e furat statul?; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 200, 25 august 1928, p. 1
Pactul Kellog; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 205, 30 august 1928, p. 1
N-avem idei...; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 218, 12 septembrie 1928, p. 1
Revizuirea canoanelor; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 228, 22 septembrie 1928, p. 1
Convertirea dlui Iorga; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 231, 25 septembrie 1928, p. 1
Ce vrea dl Iorga?; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 234, 28 septembrie 1928, p. 1
Cum se creează tradiţia; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 242, 6 octombrie 1928, p. 1. Semnătura: N. I.
Între generaţii; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 247, 11 octombrie 1928, p. 1
Şef şi partid; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 256, 20 octombrie 1928, p. 1 Despre Nicolae Iorga
Mecanismul constituţional. Scrisoare deschisă dlui Nicolae Iorga; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 268, 1 noiembrie 1928, p. 1
Etapele libertăţii; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 270, 3 noiembrie 1928, p. 1
Stat şi naţie; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 299, 2 decembrie 1928 p. 1
Manifestaţia studenţilor; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 310, 13 decembrie 1928, p. 1
Duminica; în *Cuvântul*, an IV, nr. 1 321, 24 decembrie 1928, p. 1
Umilinţele împrumutului; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 342, 16 ianuarie 1929, p. 2
Rătăcirea cea de pe urmă; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 353, 27 ianuarie 1929, p. 1
Duminica; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 354, 28 ianuarie 1929, p. 1

După hotărîrea Sinodului; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 355, 29 ianuarie 1929, p. 1

Tot despre rătăcirea sinodală. Încheieri; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 362, 5 februarie 1929, p. 1

Despre sinoadele tâlhăreşti pe care le uită dl V. Goldiş; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 366, 9 februarie 1929, p. 1

Panica sinodală; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 369, 12 februarie 1929, p. 1

Cele două Paşti; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 377, 20 februarie 1929, p. 1

Pentru reintrarea în ortodoxie; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 387, 2 martie 1929, p. 1

Diletanţii dialecticii; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 394, 9 martie 1929, p. 1
Despre Mihail Manoilescu

Noua Universitate; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 409, 24 martie 1929, p. 1

Cum se creează tradiţia; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 426, 12 aprilie 1929, p. 1

Ofensiva sinodală; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 469, 26 mai 1929, p. 1

Către cititori; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 476, 2 iunie 1929, p. 1. Semnătura: „Cuvântul"

Între filosofie şi ziaristică; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 493, 19 iunie 1929, p. 1
Despre Mihai Eminescu

Ţărănism sau capitalism agrar?; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 534, 30 iulie 1929, p. 1

După Lupeni; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 546, 11 august 1929, p. 1

În marginea unei nobile apărări. Scrisoarea doamnei Brătianu; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 599, 3 octombrie 1929, p. 1

Despre „alungarea" Principelui Carol. Scrisoarea doamnei Brătianu; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 602, 6 octombrie 1929, p. 1

„Complotul" de la Londra. Mărturisiri şi documente. I–VIII; în *Cuvântul*, an V, nr. 1 612, 16 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 613, 17 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 614, 18 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 615, 19 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 616, 20 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 617, 21 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 619, 23 octombrie 1929, p. 1; nr. 1 620, 24 octombrie 1929, p. 1

Fuga în Egipt. (Articol cu tâlc, care ocoleşte noul proiect de lege a presei); în *Cuvântul*, an V, nr. 1 682, 25 decembrie 1929, p. 1

Henri Catargi; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 699, 14 ianuarie 1930, p. 1. Semnătura: N. I.

Între geniu personal și virtute colectivă. Răspuns dlui prof. Enric Otetelișanu; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 745, 1 martie 1930, p. 1

România — țară a Răsăritului. Sistemul de alianțe. I. Prejudecata civilizației apusene; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 749, 5 martie 1930, p. 1

Unde duce „specialismul"; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 760, 16 martie 1930, p. 1

De ce nu e bun șovinismul; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 765, 21 martie 1930, p. 1

În apărarea dinastiei!; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 774, 30 martie 1930, p. 1

Ce este un „trădător". Cazul Stere; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 785, 10 aprilie 1930, p. 1

Cazul Stere și partidele politice. I-III; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 791, 16 aprilie 1930, p. 1; nr. 1 792, 17 aprilie 1930, p. 1; nr. 1 797, 24 aprilie 1930, p. 1

Înviere; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 795, 20 aprilie 1930, p. 1

Ortodoxie; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 804, 1 mai 1930, p. 1

8 iunie 1930: Restaurația; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 844, 11 iunie 1930, p. 1

Între statul de drept și instituțiile de fapt; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 866, 3 iulie 1930, p. 1

Iuliu Maniu — om politic. I-VII; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 876, 13 iulie 1930, p. 1; nr. 1 879, 16 iulie 1930, p. 1; nr. 1 880, 17 iulie 1930, p. 1; nr. 1 882, 19 iulie 1930, p. 1; nr. 1 883, 20 iulie 1930, p. 1; nr. 1 886, 23 iulie 1930, p. 1; nr. 1 887, 24 iulie 1930, p. 1

Criza partidelor politice. I-III; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 893, 30 iulie 1930, p. 1; nr. 1 894, 31 iulie 1930, p. 1; nr. 1 897, 3 august 1930, p. 1

După alungarea dlui Iorga; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 949, 24 septembrie 1930, p. 1

A fi „Bun Român". I-V; în *Cuvântul*, an VI, nr. 1 987, 1 noiembrie 1930, p. 1; nr. 1 988, 2 noiembrie 1930, p. 1; nr. 1 991, 5 noiembrie 1930, p. 1; an VII, nr. 1 995, 9 noiembrie 1930, p. 1; nr. 2 033, 17 decembrie 1930, p. 1

„Internaționala sub glugă"; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 034, 18 decembrie 1930, p. 1

„Gândirea". Zece ani de spiritualitate românească; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 037, 21 decembrie 1930, p. 1

Răspuns la o scrisoare a dlui Rădulescu-Motru; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 037, 21 decembrie 1930, p. 4
Tot despre prejudecata inteligenței; în Cuvântul, an VII, nr. 2 075, 31 ianuarie 1931, p. 1
Acordul austro-german; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 129, 26 martie 1931, p. 1
Să mărturisim Paștele!; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 146, 12 aprilie 1931, p. 1
Înspre realitățile noastre; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 148, 16 aprilie 1931, p. 1
Cine urmărește dictatura?; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 171, 9 mai 1931, p. 1
După un an. 6 iunie 1930 – 6 iunie 1931; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 200, 7 iunie 1931, p. 1
8 iunie 1930. Restaurația; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 202, 9 iunie 1931, p. 1
O legătură de dragoste... unilaterală. Alianțele noastre; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 211, 18 iunie 1931, p. 1
Lichidarea romantismului 48-ist. Alianțele noastre; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 212, 19 iunie 1931, p. 1
Demisia dlui Maniu. I–IV; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 221, 28 iunie 1931, p. 1; nr. 2 222, 29 iunie 1931, p. 1; nr. 2 224, 1 iulie 1931, p. 1; nr. 2 225, 2 iulie 1931, p. 1
Dl Iorga și „științificii"; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 257, 3 august 1931, p. 1
...Și despre spiritele negative; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 261, 7 august 1931, p. 1
Între autoritatea personală și autoritatea colectivă; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 275, 21 august 1931, p. 1
Tot despre „revoluție"; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 285, 31 august 1931, p. 1
Țărănism și democrație parlamentară; Unde se înșală „Dreptatea"; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 291, 6 septembrie 1931, p. 1
În marginea țărănismului. I–IV; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 308, 23 septembrie 1931, p. 1; nr. 2 309, 24 septembrie 1931, p. 1; nr. 2 310, 25 septembrie 1931, p. 1; nr. 2 315, 30 septembrie 1931, p. 1
Eroarea filantropică... Teorie; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 330, 15 octombrie 1931, p. 1
Generații; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 340, 25 octombrie 1931, p. 1

Dl Manoilescu „dărâmătorul". I–III; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 379, 3 decembrie 1931, p. 1; nr. 2 380, 4 decembrie 1931, p. 1; nr. 2 381, 5 decembrie 1931, p. 1

[*Dogma Naşterii*...]; în *Cuvântul*, an VII, nr. 2 401, 25 decembrie 1931, p. 1

Tratativele cu Rusia; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 410, 6 ianuarie 1932, p. 1

Cealaltă faţă a tratativelor; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 413, 10 ianuarie 1932, p. 1

Apelul Uniunii Paneuropene; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 414, 11 ianuarie 1932, p. 1

Hitler sau saltul în gol; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 419, 16 ianuarie 1932, p. 1

Problema politicii noastre de stat. Situaţia politică; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 430, 27 ianuarie 1932, p. 1

Adevăruri — pe jumătate; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 445, 11 februarie 1932, p. 1

„Dima"; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 449, 15 februarie 1932, p. 1
Despre Alexandru Dima

Generalul Păcii. Cazul Averescu; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 473, 10 martie 1932, p. 1

1832–1932; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 486, 23 martie 1932, p. 3. Despre Goethe

Anatomia mişcării studenţeşti; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 489, 26 martie 1932, p. 1

„Hai, tată, să-ţi arăt moşia!" sau: cum se face doctrina ţărănismului; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 501, 7 aprilie 1932, p. 1

Ţărănismul şi materialismul istoric; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 504, 10 aprilie 1932, p. 1

Paştele gîndului şi celelalte Paşte; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 524, 1 mai 1932, p. 1

Ei, şi?; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 550, 29 mai 1932, p. 1

„La Liga Naţiunilor!" sau: adevărul asupra misiunii Rist; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 574, 23 iunie 1932, p. 1

Sub interdicţie; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 577, 26 iunie 1932, p. 1

Vremea teologilor; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 618, 6 august 1932, p. 1

...Şi dl Crainic „a făcut tot"!... În era automonumentalizărilor; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 639, 27 august 1932, p. 1

„Nu eşti om politic"; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 675, 2 octombrie 1932, p. 1
Talmudism; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 678, 5 octombrie 1932, p. 1
Femei şi feministe; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 692, 19 octombrie 1932, p. 1
Tratate şi graniţe; în *Cuvântul*, an VIII, nr. 2 749, 15 decembrie 1932, p. 1
Sfîrşit de an; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 763, 1 ianuarie 1933, p. 1
Ziare şi ziarişti. Datorii uitate; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 766, 5 ianuarie 1933, p. 1
Dl Mihalache pleacă în străinătate...; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 781, 21 ianuarie 1933, p. 1
Dl Madgearu şi funcţionarii. Problema bugetului; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 782, 22 ianuarie 1933, p. 1
„Ce vor masele"; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 814, 23 februarie 1933, p. 1
Mintea rumânului cea de pe urmă...; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 821, 2 martie 1933, p. 1
Lecţia focului de la Berlin; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 821, 2 martie 1933, p. 1
Un imperativ: mâinile libere!; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 830, 11 martie 1933, p. 1
Tristia; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 866, 16 aprilie 1933, p. 1
„Revizuirea tratatelor"; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 874, 27 aprilie 1933, p. 1
Perspectiva istorică — şi celelalte perspective; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 894, 18 mai 1933, p. 1
Momentul Hitler; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 896, 20 mai 1933, p. 1
Tot despre „dreapta" şi „stânga"; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 932, 25 iunie 1933, p. 1
Iarăşi „dreapta" şi „stânga"; în *Cuvântul*, an IX, nr. 2 938, 1 iulie 1933, p. 1
Ce avem noi cu revoluţia germană?; în *Cuvântul*, an IX, nr. 3 022, 23 septembrie 1933, p. 1
Un nou leac universal: corporatismul; în *Cuvântul*, an IX, nr. 3 030, 1 octombrie 1933, p. 1
Cum judecăm. Cu prilejul retragerii Germaniei de la Geneva; în *Cuvântul*, an IX, nr. 3 048, 19 octombrie 1933, p. 1
Jalea Brăilei; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 050, 21 octombrie 1933, p. 1

„Zwischeneuropa" — sau ce?; în *Cuvântul*, an IX, nr. 3 057, 28 octombrie 1933, p. 1
La zece ani; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 066, 6 noiembrie 1933, p. 1
Despre „necesitatea obiectivă" a unui guvern Duca; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 072, 13 noiembrie 1933, p. 1
Român şi Rumân. — Abdicările liberalismului românesc —; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 078, 19 noiembrie 1933, p. 1
Între „agresivitatea" antisemită şi „pasivitatea" filosemită. — Răspuns dlui A.L. Zissu; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 085, 26 noiembrie 1933, p. 1
„Transcendentalism" şi politică. Al doilea răspuns dlui A.L. Zissu; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 088, 29 noiembrie 1933, p. 1
Ligă antirevizionistă?; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 091, 2 decembrie 1933, p. 1
Contribuţiuni, la teoria actului de guvernământ; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 102, 13 decembrie 1933, p. 1
Măcelul; în *Cuvântul*, an X, nr. 3 114, 25 decembrie 1933, p. 1
Roza vânturilor; în *Vestitorii*, an I, nr. 1, 15 martie 1936, pp. 1, 8. Nesemnat
Cine face istoria? — Puţină filologie — Roza vânturilor; în *Vestitorii*, an I, nr. 2, 1 aprilie 1936, p. 1. Nesemnat
Sofisma cea Mare; în *Vestitorii*, an I, nr. 3, 12 aprilie 1936, p. 1. Nesemnat
Eşti rumân...; în *Vestitorii*, an I, nr. 3, 12 aprilie 1936, p. 4
Cum se „construieşte" o formă istorică. Roza vânturilor; în *Vestitorii*, an I, nr. 4, 28 aprilie 1936, p. 5. Nesemnat
Pentru o teologie cu „nespecialişti"; în *Predania*, an I, nr. 1, 15 februarie 1937, pp. 3-4
Ce e Predania?; în *Predania*, an I, nr. 2, 1 martie 1937, pp. 1-2
Misticism, fals misticism şi ortodoxie; în *Predania*, an I, nr. 3, 15 martie 1937, pp. 1-3
Biserică, Stat şi Naţiune; în *Predania*, an I, nr. 4, 1 aprilie 1937, pp. 1-3
Limitele criticei teologice; în *Predania*, an I, nr. 5, 15 aprilie 1937, pp. 1-3
Şi totuşi catolicismul este inactual; în *Predania*, an I, nr. 6-7, 1-15 mai 1937, pp. 1-4
Naţionalism şi ortodoxie; în *Predania*, an I, nr. 8-9, 1-15 iunie 1937, pp. 1-3

[*Profesorul Nae Ionescu declară*]; în *Vremea*, an X, nr. 492, 20 iunie 1937, p. 8
Despre excluderea lui Mircea Eliade din Universitatea din Bucureşti
Sub semnul Arhanghelului; în *Buna-Vestire,* an I, nr. 100, 27 iunie 1937, p. 1
Nu alegeri, ci plebiscit; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 120, 21 ianuarie 1938, p. 1
Despre Octavian Goga
Ziua Unirii; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 124, 25 ianuarie 1938, p. 1
De la Ion Brătianu la Nicolae Titulescu; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 128, 29 ianuarie 1938, p. 1
Neotitulescianismul; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 134, 4 februarie 1938, p. 1
Dincolo de tocmeală; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 135, 5 februarie 1938, p. 1
Pentru ce?; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 138, 8 februarie 1938, p. 1
Ni se caută gâlceavă; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 141, 11 februarie 1938, p. 1
De ce a căzut guvernul Goga; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 143, 13 februarie 1938, p. 1
Ce se întîmplă în Germania; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 145, 15 februarie 1938, p. 1
Politica zonelor de tensiune; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 160, 2 martie 1938, p. 1
Democraţia în paradox; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 164, 6 martie 1938, p. 1
Funcţia naţională a presei; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 169, 11 martie 1938, p. 1
Drumurile politicii noastre; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 174, 16 martie 1938, p. 1
Drumurile destinului românesc; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 177, 19 martie 1938, p. 1
Naţionalismul de import; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 183, 25 martie 1938, p. 1
Fascism — pe stânga; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 199, 10 aprilie 1938, p. 1
Cum nu se dinamizează o naţie; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 204, 15 aprilie 1938, p. 1

„Dreptul" la bunăstare; în *Cuvântul,* an XV, nr. 3 206, 17 aprilie 1938, p. 1
Înviere; în *Cuvântul,* an XVII, nr. 1, 14 octombrie 1940, p. 1
Creaţiune şi păcat; în *Buna-Vestire,* an V, nr. 89, 31 decembrie 1940, p. 2
Moda în filosofie; în *Pan,* an I, nr. 3, 1-15 aprilie 1941, pp. 1, 2, 8
Lecţia de deschidere la *Cursul de Istoria metafizicii* din anul universitar 1930/1931
Funcţiunea epistemologică a iubirii; în *Isvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte* îngrijită de Const. Floru, Const. Noica şi Mircea Vulcănescu. *I. 1942.* Bucureşti, Bucovina I.E. Torouţiu, 1942, pp. 1-17
Die Logistik als Versuch einer neuer Begründung der Mathematik; în *Isvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte* îngrijită de Const. Floru, Const. Noica şi Mircea Vulcănescu *II. 1943.* Bucureşti, Bucovina I. E. Torouţiu, 1944, pp. 1-52

CURSURI ŞI SEMINARII

Anul universitar 1919/1920

Lecţia inaugurală: *Funcţiunea epistemologică a iubirii*

1920/1921

Curs: *Logica şi teoria cunoştinţei: Introducere în logică*
Metafizică: Filosofia religiei — Soluţii filosofice în problema Dumnezeirii (teism, panteism, deism, ateism)
Seminar: *Problema metodei în gîndirea ştiinţifică*

1921/1922

Curs: *Psihologia gîndirii*
Seminar: *Psihologia gîndirii*

1922/1923

Curs: *Metafizica: Uniformitatea legilor naturii*
Seminar: *Schopenhauer, Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente* (Comentariu)
Locke, Încercare asupra intelectului omenesc. Cartea a IV-a

1923/1924

Curs: *Filosofia religiei — Metafizică şi religie*
Filosofia gramaticii — considerată ca Introducere în logică
Seminar: *Sextus Empiricus, Scurtă expunere a filosofiei sceptice*

1924/1925

Curs: *Filosofia religiei — Fenomenologia actului religios* (litografiat)
Istoria logicii (litografiat)
Seminar: *Dicţionar filosofic românesc*

1925/1926

Curs: *Metafizica — Problema salvării în* Faust-*ul lui Goethe* (litografiat)
Teoria cunoştinţei (litografiat)
Seminar: *Descartes, Regulae ad directionem ingenii* (comentariu)

1926/1927

Curs: *Logica — cu privire specială asupra ştiinţelor exacte* (litografiat)
Seminar: *Descartes: Regulae ad directionem ingenii* (comentariu)

1927/1928

Curs: *Filosofia protestantismului*
Logica (litografiat)
Seminar: *Aristotel, Metafizica. Cartea I* (comentariu)

1928/1929

Curs: *Metafizica — Teoria cunoştinţei metafizice. 1. Cunoaşterea imediată* (litografiat; tipărit)
Filosofia catolicismului
Seminar: *Aristotel, Fizica. Cartea I* (comentariu)

1929/1930

Curs: *Metafizica — Teoria cunoştinţei metafizice, 2. Cunoaşterea mediată* (litografiat; tipărit)
Istoria logicei (litografiat; tipărit)

1930/1931

Curs: *Metafizica — Istoria metafizicii — ca tipologie a culturii* (litografiat)

Seminar: *Direcțiune de lucrări de licență* în materia Logicii, teoriei cunoștinței și metafizicii

1931/1932

Curs: [?]

1932/1933

Curs: [?]

1933/1934

Curs: *Logică.* Logica științelor exacte.

1934/1935

Curs: *Logică generală* (litografiat; tipărit)
Logica colectivelor

1935/1936

Curs: *Logica colectivelor*

1936/1937

Curs: *Metafizica* (stenograma; text dactilografiat)

1937/1938

Curs: *Metafizica*

1938/1939

Curs: —

1939/1940

Curs: —

COMUNICĂRI, CONFERINȚE

Pascalia și problema durerii (martie 1920)

Walther Rathenau: idealismul practic (2 decembrie 1920)
De la Galilei la Einstein (8 decembrie 1921)
[*Viitorul omenirii*] (aprilie 1922)
Dante (aprilie 1922)
Psihanaliza (25 februarie 1923)
Sindicalismul (11 martie 1923)
Publicată în vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice* (1923)
Psihanaliza (20 mai 1923)
Renaşterea religioasă (27 ianuarie 1924)
Contribuţia latină în filosofie (iulie-august 1924)
Filosofia romantică (5 martie 1925)
Misticii italieni (24 ianuarie 1926)
Charles Péguy (18 februarie 1926)
Scenele vremii (7 martie 1926)
Filosofia regionalismului cultural (1926)
Renunţare (17 octombrie 1926)
Isvoarele filosofiei lui Spinoza (7 noiembrie 1927)
Lege şi legalitate (13 octombrie 1928)
Noua generaţie (16 martie 1929)
Creaţiune şi păcat (11 noiembrie 1929)
Cultură de Port (1930)
Trup şi întrupare (20 martie 1930)
Dictatura de partid şi creaţiunea personală (iulie-august 1930)
Pseudomorfozele culturii (8 decembrie 1930)
Statul rumânescu şi descentralizarea culturală (11 octombrie 1931)
[*Drepturile naturale şi funcţiunile fireşti ale individului*] (10 iulie 1932)
Paul et Virginie sau „Liga împotriva bolşevizării“ (23 aprilie 1933)
Primejdia spiritului defensiv (7 ianuarie 1935)
Solidaritatea organică, naţională (11 februarie 1935)
Ce este o graniţă (7 aprilie 1935)
Ce înseamnează a fi român (21 aprilie 1935)
Împotriva spiritului critic (26 ianuarie 1936)
Unde începe fiinţa spirituală (6 martie 1936)
Imperialismul nostru (13 martie 1936)
Istorie şi politică (aprilie 1936)
Universalism şi ortodoxie (mai 1936)
Ce se învaţă din statistică (iulie-august 1936)

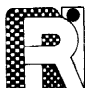
Vergiliu (1936)
Libertatea (29 noiembrie 1936)
Ortodoxie şi naţionalism (10 ianuarie 1937)
Naţiune şi naţionalism (1937)
Calvin (1937)
Cuvîntare la Congresul profesorilor de filosofie (25 martie 1938)
ş.a.

INDICE DE NUME

CUPRINS

Culegere şi paginare ADISAN

Tiparul executat sub comanda nr. 30.405
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria CORESI
Piaţa Presei Libere, 1, Bucureşti
ROMÂNIA



Funcţia intelectualului,
după Nae Ionescu,
nu e aceea de a singulariza,
ci aceea de *a formula* anumite gînduri
care sînt oarecum „în aer"
şi de a crea, prin aceasta,
puncte de convergenţă
în spiritualitatea unei colectivităţi,
precipitînd în conştiinţa ei
descoperirea adevărurilor proprii.

Lei 660

ISBN 973-28-0359-2